قضايا إشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر

مستخلصات أفكار ندوات ومحاضرات

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

القاهرة (١٩٨٦-١٩٩٦)

إعداد

حسنى محمد نصر		عبد الله جاد محمد

صلاح إسماعيل عبد الحق		محمد عاشور مهدى

تحرير وإشراف

نصر محمد عارف

المعهد العالمى للفكر الإسلامى

القاهرة

١٤١٨هـ / ١٩٩٧م

الطبعة الأولى
١٤١٨هـ / ١٩٩٧م

الكتب والدراسات التى يصدرها المعهد
تعبر عن آراء واجتهادات مؤلفيها

(سلسلة قضايا الفكر الإسلامى ؛ ١٦)

© ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م
جميع الحقوق محفوظة

المعهد العالمى للفكر الإسلامى
٢٦ب - ش الجزيرة الوسطى - الزمالك - القاهرة - ج.م.ع.

بيانات الفهرسة أثناء النشر - مكتبة المعهد بالقاهرة

عارف ، نصر محمد .
قضايا إشكالية فى الفكر الإسلامى المعاصر ... / إعداد حسنى محمد نصر... [وأخ] ؛ تحرير وإشراف نصر محمد عارف - القاهرة : المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ١٩٩٧ .
٣٦١ص ؛ سم .- (قضايا الفكر الإسلامى ؛ ١٦) .
يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية
تدمك ٦-٨-٨٨-٥٢٢٤-٩٧٧
١-الثقافة الإسلامية أ- العنوان
ب - السلسلة

رقم التصنيف : ٢١٤
رقم الإيداع : ٩٦/١١٠٦٤

المحتويات

تقديم

بقلم : د. نصر عارف

لقد أصاب الدكتور جمال حمدان الحقيقة حين خلص إلى إن الأمة الإسلامية يعكس موقعها طبيعة عقيدتها وثقافتها وحضارتها ، فهى متوسطة الموقع بين قارات العالم ، متوسطة المناخ والطبيعة ، وهى وسط بين الأمم . وسطية تجعلها شاهدة على العالمين . بحكم شمولها لكل خصال الخير كما وصفها القرآن الكريم .

ووسطية هذه الأمة ليست هى الوسط بين النقيضين – كما فى المفهوم الإغريقى– وإنما هى احتواء النقيضين ، احتواء يزيل التناقض بينهما ، أو هى جمع النقيضين أو المتوهم أنهما كذلك ، فهى نقطة مجمع البحرين ، وملتقى العذب الفرات بالملح الأجاج دون أن يبغى أحدهما على الآخر ، فهى وسطية تنفى الثنائيات ولاتسمح بظهورها ، فلا تعرف الثنائيات المتناقضة من الأفكار والقيم ، فلا تناقض بين الدنيا والآخرة ، ولابين الماضى والحاضر ، ولا بين العقل والنقل ولابين الظاهر والباطن ، لأن المنظومة المعرفية الإسلامية – فى جوهرها – هى احتواء لكل ذلك دون طغيان لأحدهما على الآخر ، وقد استطاع **د. عبد الحميد إبراهيم** أن يجلى معانى تلك الوسطية حين ضرب مثالاً لها– فى كتابه "الوسطية العربية" – بالملاك الذى رآه النبى صلى الله عليه وسلم فى معراجه ، نصفه من ثلج ونصفه الآخر من نار ، لا النار تذيب الثلج ، ولا الثلج يطفئ النار ، تلك هى الوسطية التى لاتتضمن الأطروحة ونقيضها ولا الثالث لهما ، لأنها احتواء لكل ذلك فى منظومة معرفية أكثر رحابة واتساعاً .

وحيث إن هذه طبيعة الأمة الإسلامية الوسط فى عقيدتها ودينها ومناخها وموقعها وبيئتها ، ونموذجها المعرفى ، وسائر محدداتها ومكوناتها فإنه لايستطيع التعبير عنها أو إدراكها إلا من استطاع فك شفرتها وفهم رموزها ، حيث من وقف على أحد طرفيها لن يعكس جوهرها المعرفى ولن يعيد بناء نسقها الحضارى ، وذلك لأنه يتعاطى مع ظاهرة لم يستطع فك رموزها ومن ثم فلن يستطيع الدخول إليها أو التعامل مع مكوناتها وتحريكها ، ودفعها ، وتفعيلها .

والمتأمل فى فكر مدرسة "إسلامية المعرفة" يلحظ بما لا يقبل الشك إن هذه المدرسة عكست – وإلى حد كبير– فكرة الوسطية بكل معانيها وتجلياتها ، و لم تنحاز إلى فصيل إسلامى دون آخر ، و لم تصنف نفسها على أنها فصيل إسلامى فى مواجهة

فتسائل أخرى ، بل إنها لاترى فى ذلك التصنيف ما بين إسلامى ، وقومى أى منطق أو حجية ، وذلك انطلاقاً من إيمانها بأن النسق المعرفى الإسلامى نسق مفتوح ، لايستطيع أحد أن يقول فى أى موضوع من موضوعاته الكلمة الأخيرة ، أو أن يحتكر الحقيقة والتعبير عنها ، وإن الحقيقة - طبقا لهذا النسق - لا يمكن الإمساك بها وإنما غاية الجهد أن يصل الإنسان إلى بعض من نورها وأن يلتمس ومضة من إشعاعها ، وأن هذا الجزء من الحقيقة كاف لتحقيق تمام معرفة الإنسان وقيامه برسالته فى زمانه ومكانه ، أما امتلاك الحقيقة ، أو ادعاء امتلاكها ، فهو نوع من الجهل المركب الذى يجعل صاحبه يرى الأشياء على غير حقيقتها ، ويعتقد فى نفس الوقت أنه يراها على حقيقتها .

ومن ثم تظل الحقيقة بعيدة المنال ويظل لكل البشر الحق ، وعليهم الواجب أن يسعوا لمعرفتها ، وكل منهم سيتوصل إلى معرفة شيء غير متطابق مع الآخر ، سيعرف بعضاً من جوانبها ، لأنه كلما درنا حول الحقيقة كلما رأيناها فى صورة مختلفة - كما يقول أينشتين - لذلك يظل إرداف كل قول بـ "والله أعلم" معبراً عن انفتاح النسق ومحدداً للإبستمولوجيا الإسلامية ، ومحققا لرضاء الإنسان عن نفسه وجهده ، وقناعته بأنه ليس هو الأعلم وإنما هو واحد من الذين يعلمون .

انطلاقاً من هذا النسق تأسست مدرسة (إسلامية المعرفة) وانطلقت جهودها ، فكانت مدرسة فكرية ذات طابع معرفى أصيل ، وليست تياراً سياسياً ، أو حزبية طائفية ، أو منهباً فقهياً ، أو نحلة عقدية ، وإنما هى مدرسة تتعدد فيها الإسهامات ، والجهود ، ولاتدعى احتكار الحقيقة أو احتواء الإسلام ، وإنما ترى أنها جزء من كيان الأمة المتعدد المكونات ومن هنا كانت مدرسة تتجلى فيها معانى الوسطية وقيمها بصورة واضحة ، وتتسع لتشتمل على فعاليات الأمة الفكرية على اختلافها وتعددها حتى أنها تشمل داخلها المسلم والمسيحى من أبناء الحضارة الإسلامية الذين ينتمون إلى نسقها المعرفى ويتحركون فى إطارها الحضارى .

وقد كانت المحاضرات والندوات التى عقدها (المعهد العالمى للفكر الإسلامى) فى القاهرة مؤشراً ودليلا على هذا المنحى وقرينة على صدق تلك المقولة السابقة ، حيث تعددت فيها الإسهامات من مختلف الاتجاهات والخلفيات الفكرية والمذهبية والسياسية والعلمية وشارك فيها كل من أراد المشاركة ، حيث كانت ملتقيات فكرية دائمة مفتوحة للجميع ، وقد أنتجت هذه المحاضرات أكثر من مائة كراس تقع فى عدة آلاف من الصفحات تمت طباعتها بصورة محدودة للغاية ، ومن ثم كان من العسير نشرها

جماهيرياً على صورتها هذه ، وفى نفس الوقت لم يكن مقنعاً تركها فى صورتها هذه محدودة الانتشار والفائدة ، لذلك كان هذا الكتاب الذى نبعت فكرته من ضرورة المواءمة بين نشر الأفكار ، وبين الإمكانات المادية المحدودة ، فبدلا من نشر جميع هذه المحاضرات والندوات تم التفكير فى استخلاص أفكارها بعد تقسيمها إلى موضوعات محددة وجمع كل المواد العلمية التى تنتمى إلى موضوع واحد بغض النظر عن الفواصل الزمنية بينها ، ثم استخلاص أفكارها فى صورة منهجية منظمة تجعل منها بحثاً مستقلاً وعملاً فكرياً واحداً ، وعلى الرغم من ذلك ينبغى التأكيد على أن قيمة هذه المحاضرات والندوات كامنة فيها ينبغى الرجوع إليها لمن أراد ذلك أو رغب فيه .

وقد قام بهذا العمل فريق من الباحثين الأكفاء استطاع ولاشك أن يحسن قراءة هذه الندوات والمحاضرات وأن يمتص مجمل أفكارها ويعرضها فى صورة منظمة قابلة للفهم ودافعة للتفكير ، فتم تحويل هذه المادة إلى أطروحات أو قضايا إشكالية تشغل العقل المسلم فى زماننا هذا ، وفى نفس الوقت تم عرض الموضوعات وكأنها أبحاث مستقلة مادتها الأساسية نابعة من هذه الندوات والمحاضرات .

وتبقى كلمة شكر فى حق كل من شارك فى هذه المحاضرات والندوات ، فقد كانت ملتقيات شهرية تعيد إلى الأذهان الحلقات الفكرية فى تراثنا ، أو المنتديات الأدبية والثقافية فى مصر قبل الثورة ، حيث التفاعل الفكرى وحيث الحوار هو أداة التواصل ، وحيث تتقارع الحجج والأفكار وتلتقى العقول والأفهام ، فبذلك تبنى الأمم وعلى ذلك تؤسس المجتمعات القوية حين تكون وسيلتها والحوار أداتها وامتلاك الحقيقة حق لا يستطيع أحد ادعاءه ، فالكل من نورها يلتمس ، وللكل شرعية الوجود والتحاور ، والوصول إلى اتفاق مطلق مستحيل لأن من سنة الله فى خلقه التعدد والتنوع ولن يكون الناس أمة واحدة ، ولذلك خلقهم .

إسلامية المعرفة

إعداد : د. صلاح إسماعيل

مقدمة :

أدرك المشتغلون بالعلوم الإنسانية والاجتماعية والشرعية التدهور الحضارى الذى تعانى منه الأمة الإسلامية فى عصرنا ، إذ تجتاز الأمة الإسلامية الآن مرحلة من العجز وفقدان التوازن وغياب الهوية بالإضافة إلى الأزمات الاقتصادية والاجتماعية ، ولاحظ هؤلاء أن الأصل فى هذا التدهور الحضارى هو أنه أزمة فكرية فى المقام الأول وتندرج تحتها سائر الأزمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية . وقدم هؤلاء محاولات فكرية متنوعة للخروج من هذه الأزمة ، ولعل أبرز هذه المحاولات وأكثرها توفيقا واقترابا من حاضر الأمة وتراثها وعقيدتها تلك المحاولة التى عرفت باسم «إسلامية المعرفة» . وكتب أصحاب هذه المحاولة الكتب والمقالات العديدة لتوضيح وجهة نظرهم واستقبلها المشتغلون بالفكر والثقافة استقبالاً حسناً ، كما عقد هؤلاء مجموعة كبيرة من المحاضرات وحلقات البحث لمناقشة أفكارهم ، ومن بين الندوات والمحاضرات التى عقدت لمناقشة قضية (إسلامية المعرفة) نذكر ما يلى :

١- إسلامية المعرفة ، مجموعة محاضرات ألقاها الدكتور طه جابر العلوانى ، وأدار اللقاء الدكتور جمال عطية ، سنة ١٩٨٨.

٢- نحو فلسفة إسلامية للعلوم ، تقديم د. جمال عطية ، وأدار اللقاء د. محمد كمال جعفر ، سنة ١٩٨٧ .

٣- الجذور التاريخية للأزمة الفكرية ، تقديم د. طه جابر العلوانى ، وأدار اللقاء د. جمال عطية ، وشارك فى المناقشة الأستاذ عادل حسين ، ود. أحمد المهدى ، ود. عبد الهادى النجار ، ود. زكريا مطر ، د. محمد عمارة ، سنة ١٩٨٩ .

٤- مقرر إسلامية المعرفة ، شارك فى الندوة د. حامد طاهر ، د. الطيب زين العابدين، د. طه جابر العلوانى ، د. محمد عمارة ، د. أحمد فؤاد باشا ، أ. مهجة مشهور ، أ. محى الدين عطية ، د. أبو اليزيد العجمى ، د. عبد الحليم عويس ، د. جمال عطية ، د. محمد كمال إمام ، سنة ١٩٨٩ .

٥- ماذا يمكن أن يقدم علم النفس للمسلمين ؟ محاضرة ألقاها د. عبد الحليم محمود ، وشارك فى المناقشة د. جمال عطية ، د. صلاح عبد المتعال ، د. زكى إسماعيل ، د. محمد إبراهيم الجيوشى ، سنة ١٩٨٩ .

٦- سيمنار حول كتاب الدكتور إسماعيل الفاروقي «صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية» ، شارك فيه : د. أحمد المهدى ، د. أحمد صدقى الدجانى ، د. محمد عمارة ، د. عبد الوهاب المسيرى ، د. على جمعة ، د. محمد كمال إمام ، أ. هبه رؤوف ، د. صلاح عبد المتعال ، د. فاطمة إسماعيل ، د. فؤاد سعيد ، أ. عمر الفاروق ، سنة ١٩٩٣ .

٧- سيمنار حول مقال للأستاذ الدكتور ضياء الدين سردار بعنوان «أسلمة العلوم... أم تغريب الإسلام؟» شارك فيه د. أحمد الميدى ، د. عبد الوهاب المسيرى ، د. على جمعة ، د. صلاح إسماعيل ، د. نصر عارف ، أ. عمر عبد العزيز ، سنة ١٩٩٤ .

٨- كيف نتعامل مع الواقع ، تقديم د. جمال عطية ، أدار اللقاء أ. طارق البشرى ، وشارك فيه الشيخ محمد الغزالى و د. محمد عمارة ، د. محمود حمدى زقزوق ، د. محمد سراج ، د. توفيق الشاوى ، د. حسن الشافعى ، د. عبد الحليم محمود، د. عبد الحميد البعلى ، د. صلاح عبد المتعال ، د. حامد الموصلى ، أ. سعيد حسن ، أ. فهمى هويدى ، أ. هشام جعفر ، د. على جمعة ، د. عبد الوهاب المسيرى ، أ. محمد فريد عبد الخالق ، د. أحمد الميدى ، ود. نادية السنهورى ، د. ممدوح فهمى، د. أحمد عبد الله ، أ. إبراهيم البيومى غانم ، سنة ١٩٩٢ .

٩- أدب الاختلاف في الإسلام ، محاضرة ألقاها فضيلة الشيخ جاد الحق على جاد الحق ، وأدار اللقاء د. محمد عمارة ، وشارك بالمناقشة د. رفعت عثمان ، والشيخ محمد الغزالى ، د. محمد عبد المنعم أبو الفضل .

١٠- النماذج المعرفية والأسئلة الكلية : أفكار وتصورات أولية . بحث مقدم من الأستاذ الدكتور عبد الوهاب المسيرى ، وعقدت حوله ثلاث ندوات ، الجزء الأول ، أدارها الدكتور على جمعة ، وشارك فيها د. محمد عمارة ، د. سيد دسوقى ، د. أحمد المهدى ، د. أحمد صدقى الدجانى ، د. مصطفى عبد العال ، د. مجدى عرفه ، أ. منار الشوربجى ، أ. عمر الفاروق ، د. ممدوح فهمى ، أ. إبراهيم بيومى ، أ. حازم سالم ، د. صلاح إسماعيل ، د. سيف عبد الفتاح ، د. على جمعة ، د. عبد الحليم إبراهيم ، أ. فؤاد السعيد ، أ. هبة رؤوف ، أ. علاء عبد العزيز السيد ، د. أسامة القفاش ، أ. هشام جعفر ، سنة ١٩٩٣ ، والجزء الثانى شارك فيه د. سيف الدين عبد الفتاح ، د. على جمعة ، د. ممدوح فهمى ،

د. نصر عارف ، فى سنة ١٩٩٣ ، والجزء الثالث شارك فيه أ. طارق البشرى ، د. على جمعة ، د. أسامة القفاش ، أ. إبراهيم بيومى غانم . سنة ١٩٩٣ .

وسوف نحاول فيما يلى استخلاص الأفكار الهامة التى تشكل ما يمكن أن نسميه بجغرافية إسلامية المعرفة .

الجذور التاريخية للأزمة الفكرية :

يحسن بنا أن نحدد بدايةً المراد بكلمة «الأزمة» وكلمة «فكر» الأزمة كلمة معروفة فى لغتنا العربية وهى من القحط ويقال أزم الزمان إذا اشتد بالقحط على الناس، ويقال للطريق الضيق بين جبلين مأزم ، ويقال لميدان المعركة مأزم . كما أنها كلمة تدل على العسر وعلى الضيق وعلى الشدة ، وهذه المعانى والمفاهيم مطلوبة فى الأمر الذى نسعى إلى توضيحه . وحين تحال الأزمة إلى الفكر ، فإن ذلك يتطلب منا تحديد مفهوم الفكر . وهو من المفاهيم التى يكثر دورانها على ألسنة الناس وفى الكتب دون ضبط ولا تحديد وهذا يتطلب منا أيضا توضيح حقيقة مصطلح الفكر وتحديد ماهيته . ولقد تناول القرآن الكريم مصطلح الفكر فى حوالى ٢٠ موضع وبصيغة الفعل لا بصيغة الاسم . وبصيغة الفعل فى اللغة العربية مدلول خاص . فالفعل ما دل على حدث وذات ويرتبط بزمن فى الوقت نفسه وقد يفهم من عدم استعمال القرآن الكريم لكلمة الفكر كمصدر أو اسم واستعمله فعلا ماضيا ومضارعا مخاطبا وغائبا ونحو ذلك أنه أراد أن ينبه إلى أن الفكر عملية جادة وعملية ذهنية وعقلية هادفة لها حدودها ولها أبعادها ومدلولاتها ، ولابد من أن ترتبط بشخص وبزمن وبواقع ، فالفكر هنا هو تفكير فى واقع وليس تفكيراً فى لاشيء . أما السنة النبوية فتستعمل المصطلح أيضا كاستعمال القرآن العظيم له وورد المصطلح فى البخارى وفى مسلم وفى مسند أحمد وفى ابن ماجه وفى مواضع عدة من أحاديث رسول الله ﷺ ، وغلب على استعمالات رسول الله للكلمة أيضا استعمالها بصيغة الفعل و لم تستعمل بصيغة الاسم إلا قليلا . ولقد عالج علماء أصول الدين وأصول الفقه الفكر وحقيقته وحاولوا التعريف به فى مواضع شتى وتكلموا عن حقيقته وأبعاده وشروط صحته وفساده ومتى يكون الفكر صحيحاً ومتى يكون فاسداً وذلك فى مباحث فريدة متعددة كما بينوا كذلك ما يؤدى الفكر إليه ، وكيف يوصل إلى اليقين وكيف يوصل إلى الظن وغير ذلك من الأمور . والفكر جهد بشرى عقلى وذهنى يقوم به الإنسان ، ويمكن أن يتأثر الفكر كثيرا بمنهج الباحث ودينه وبمقصده بفعل القضايا التى يلاحظها وهو يفكر ، فيمكن أن يوصف

الفكر بأنه فكر إسلامى ، أو فكر يهودى ، أو فكر مسيحى ، وينسب إلى ما يمكن أن ينسب إليه من خلال النظر فى مقدماته وفى العقل الذى مارسه . أما بالنسبة للحكم الشرعى للتفكير فإن التفكير يخضع للأحكام التكليفية الخمسة ، فهناك تفكير واجب ، وهناك تفكير مندوب ، وهناك تفكير محرم ، وهناك تفكير مكروه ، وهناك تفكير مباح.

ويمكن أن نعرف الفكر الإسلامى بالقول إنه فكر مسلمين يهتدون بهداية الوحى فى الوجود ويعملون عقولهم فى الوحى وقواعده ، والوجود وعناصره لتكوين تصورات وعلاقات مستمدة منها تعين الإنسان على تحقيق غاية الاستخلاف وأسباب الوجود ، والقيام بأمانة الحق وإعمار الأرض وإقامة الحق والعدل فيها وفقا لقواعد الوحى وتحقيقا لمقاصده والاستفادة من سائر وسائل التسخير لتحقيق أهداف الابتلاء .

وهناك ضوابط تجعل الفكر صحيحاً وضوابط تجعل الفكر فاسداً . وأهم الضوابط التى تجعل الفكر صحيحاً هى أن يتسم بالنية والعزم الصادق والتوجه إلى تحقيق التطور المطلوب . فالفكر بدون قصد لا يعدو أن يكون مجرد تخيل أو هيام . ولكى يكون الفكر صحيحا لابد من أن يكون له غاية ومقصد ووسائل وضوابط تظهر من خلال قصد المفكر وتوجهه وتحديده لغايته أما الضابط الثانى فهو تصحيح الفكر بالاجتهاد العقلى ، وتردده بين المقدمات طلباً للنتائج بعد حصر المقدمات والفروع الممكنة وتقسيمها بعناية وقيام العقل بكل ما ينبغى له أن يقوم به لتحقيق ذلك . والضابط الثالث هو تجريد العقل عن الغفلة والانشغال بغير ما هو موضوع التفكير . وهذه ضوابط للفكر نفسه . أما شروط صحة المقدمات التى يجرى التفكير فيها فأهمها أن تكون مقدمات مناسبة للنتائج وذات علاقة بها وأن يوجد نوع من الترابط أو التلازم فيما بينهما . فإذا كان مطلوباً للوصول إلى حكم شرعى فلابد من أن يكون النظر فى مقدمات شرعية وأدلة شرعية . وإذا أردت الوصول إلى فكر فى قضية طبية فلابد من أن تكون المقدمات تجريبية ومقبولة فى هذا الفن وكذلك الحال بالنسبة لأى فن أو تخصص آخر .

وليس من شك فى أن الأمة الإسلامية تعانى من أزمة ، فلو نظرنا إلى خريطة العالم الإسلامى ، لوجدنا أن كل بقعة من هذه البقاع تقريبا تعانى على الصعيد السياسى والاجتماعى من انقسام داخلى أو اعتماد على الغريب أو الأجنبى اعتماداً زائداً فى كل شىء ، فى غذائها وفى كسائها وفى حاجاتها المختلفة . وعلى الصعيد الاقتصادى لا يختلف اثنان على أن العالم الإسلامى كله يعانى من شدة التخلف ، ولم تستطع كل محاولات النهضة أن تجتاز به حاجز التخلف . ويعانى من ضعف الإنتاج

ويعتمد فى كل شىء أو فى أهم الأشياء على غيره عن طريق الاستيراد . وقل أن يوجد فى العالم الإسلامى بلد يتمتع بما يسمى بالأمن الغذائى ، بل إن هناك بعض البلاد الإسلامية يموت الناس فيها من الجوع بمعدل ١٥٠ شخص فى اليوم أو يزيد مثل بنجلادش فى آسيا ، ومالى وتشاد فى إفريقيا . وهناك بلدان أخرى تعانى من أزمات مماثلة ، ولكن بشكل أخف ، فهناك تخلف فى الصناعة وتخلف فى الزراعة وتخلف فى استغلال الثروات ، ويطول بنا الحديث لو أخذنا فى تتبع سلسلة التخلف .

وعلى الصعيد الثقافى ترتفع نسبة الأمية وهناك نوع من التواكل وشيوع التصور الجبرى لدى الناس والتسليم والاستسلام التام بحجج مختلفة ، والثقافة الإسلامية غائبة ولا يكاد يكون لها وجود يذكر ؛ إذ تتغذى جامعاتنا على الثقافة الغربية ، وما يسمى بالجامعات الإسلامية تتغذى على ثقافة موروثة لم يسهم العقل المسلم المعاصر فى شىء منها ، وربما يكون أحدث ما نقرأه ونعالجه من قضايا هو ما تركه آباؤنا من القرنين السابع والثامن الهجرى . أما جامعتنا الأخرى مع اختلافها فإنها تتبع ثقافة مستوردة مترجمة فى المجالات العلمية والتطبيقية والإنسانية والاجتماعية .

ونحن لا نتحدث عن الجذور التاريخية لأزمتنا لكى نلتمس لأنفسنا الأعذار أو لكى نخفف اللوم على أنفسنا ، ولكن من أجل أن نحاول فهم الأزمة وفهم حقيقتها وجذورها وذلك بغية الوصول إلى تفسير مقنع لمظاهرها ، لعل هذا يساعدنا على الوصول إلى العلاج أو الوصول إلى الفهم الصحيح الذى يساعد على وضع التصورات السليمة للخروج من هذه الأزمة . وهنا لابد لنا من النظر فى القرآن العظيم والسنة النبوية المطهرة وهى مصادر معرفتنا وثقافتنا . وقد اشتمل القرآن العظيم على منهج يعتبر الناظم الموضوعى لحركة الإنسان والكون والحياة تاريخاً وواقعاً ومستقبلاً ، وقدم تطوراً منهجياً كامل الأبعاد لهذه الحركة . وما كان له أن يؤدى هذا الدور لولا أنه كتاب الله المعجز الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . فقد اتصف القرآن بالتحرر من قيود الزمان والمكان والخصوصية والنسبية ليبقى معجزة خالدة دائمة وعامة وشاملة ، يستجيب لحاجة الإنسان فى كل زمان ومكان بعد موت النبى وانقطاع الوحى.

ولقد نشب خلاف ورسول الله ﷺ لايزال مسجى فى بيت أم المؤمنين عائشة قبل دفنه ، وكان هذا الخلاف يتعلق بقضية الإمامة بعد رسول الله ومن يخلف رسول الله فيها . وكان هذا أول تحد يواجه المسلمين بعد وفاة رسول الله ، وجاءت خلافة أبى بكر رضى الله عنه لتحل المشكلة مؤقتا . ولكن الظروف المختلفة لم تساعد على قيام مؤسسة أو على الوصول بالخلاف إلى نقطة الحسم الأخيرة ، فبدأ يظهر الحديث

عن خلافة الرسول والإمامة من بعده وهل هى منصب دينى يتولى ا لله سبحانه وتعالى العهد به إلى من يشاء كالنبوة والرسالة ، أم أنه منصب دنيوى يقوم الناس فيه باختيار أو انتخاب أئمتهم ؟ وقد ذهب البعض إلى أنه منصب دينى وأن هناك نصا فيه . وذهب البعض الآخر إلى أنه متروك للأمة ، وهذا الأمر لا يعنينا إلا بقدر ما يوضح أن هناك اختلافا بدأ يظهر فى الأفق حول اختيار الأئمة . وحين نعود إلى كتاب ا لله عز وجل نجد أن ا لله سبحانه وتعالى قد قال : ﴿**وأطيعوا ا لله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم**﴾[النساء : ٥٩] ، فهناك دعامات أساسية هى القرآن الكريم والسنة النبوية وأولى الأمر ومهمتهم هى أن يستوعبوا توجيهات الكتاب والسنة ويحاولوا تجسيدها وتحويلها إلى واقع فى حياة الناس . ولا ينبغى أن يفهم هذا الأمر فهما منحرفا كما فهم عبر تاريخنا كله على أن الحاكم هو الفرد المطلق الذى يسوس الناس كما يشاء وكما يريد وما على الناس إلا السمع والطاعة . فالآية الكريمة تعبر عن مؤسسة تتولى تحويل نصوص الكتاب والسنة إلى واقع يحياه الناس ويعيشونه . وهذه المؤسسة لابد من أن تكون مناسبة لكل زمان ومكان ويكون لها من الوسائل ما يّمكن الناس من ممارسة دينهم والقيام على أمور دنياهم بالشكل الصحيح . وقد بدأ النزاع على الإمامة يضعف ويغيب ، وتحول الأمر إلى صراع حول نص ينص على شخص معين يجب أن يكون هو الإمام وكلام حول اختيار الأمة له . وضاعت قضية المؤسسة ، مع أن الرسول ﷺ وأبى بكر وعمر قد وضعوا بتصرفاتهم نواتها وحاول عمر أن يجسد دور المؤسسة ويرفع من قواعدها حتى يأتى من بعده من يكمل لها البناء . ولكن هذا الأمر اختل . ولعل هناك حديثا لرسول ا لله ﷺ ينبه فيه عن هذا الانحلال يقول : «لتنفض عرى الإسلام عروة عروة ، أولها الحكمة وآخرها الصلاة» ، وبدأ الصراع حول قضية النص والعقل ، ولم يكن للمسلمين عهد بهذا الصراع فى حياة الرسول ﷺ ولا فى زمن الخليفتين أبى بكر وعمر ، ولا حتى فى صدر خلافة عثمان ، ولكن بدأ الحديث عنه فى أواخر أيام عثمان ثم بدأ يستفحل بعد ذلك ليصل إلى الصراع حول قضايا كثيرة تتعلق بإرادة البارى وفعل الإنسان والجبر والاختيار والعلل والغايات والأسباب ونحو ذلك من أمور خطيرة كان لها أعظم الأثر وأفدح الخطر فى تاريخنا .

فبعد أن برز هذا التناقض بين النص والعقل وأصبح النص فى جانب والعقل فى جانب آخر اختلت عملية الفهم . وبعد أن كان التعامل مع النص يعتمد على جهد العقل والفكر فى فهم النص وفى محاولة تنزيله على الواقع وتطبيقه ، واللجوء إلى التحليل والفهم والتفسير وسائر أنواع التدبر لحل أى تعارض ثم يطبق النص بمقتضى العقل . ويقود النص العقل ويهديه على أساس أن العلاقة بينهما علاقة تكامل وتعاضد ودعم من كل منهما للآخر بعد كل هذا ، إذا بالأمر يصبح عملية تناقض يجر إلى نوع

من التداخل بين قضية الغيب والشهادة . فبعد أن كان المسلم على بينة من ربه ، ولديه مصدرا معرفة يعالج بهما سائر أمور الحياة ويصدر عنهما فى كل شىء وهما الوحى والعقل (أو الوجود) ويستخدم كل منهما فى مجاله وميدانه استخداماً سليماً ، إذا بالأجيال تستخدم العقل فيما لا ينبغى أن يستخدم فيه ، وتستخدم النص فيما لا ينبغى أن يستخدم فيه . ثم اشتد الخلاف حتى وصل الأمر إلى الحديث عن ذات البارى سبحانه وتعالى وصفاته وأفعال الإنسان ومن أين يستمدها ، وهل يستطيع العقل أن يدرك فى الأفعال حسنا وقبحا ذاتيين ، أم أن الحسن والقبح أمران موضوعيان بالنسبة لفعل الإنسان . فكل هذه الأمور أصبحت تجد من يتحدث عنها ويخوض فيها . وبعد انهيار الخلافة الراشدة انتقل الناس إلى نوع من الخصام الواضح . فبعد أن كان الخلفاء الراشدون كلهم أئمة مجتهدين ، يعرفون القيادة السياسية وفى الوقت نفسه يعرفون كيف ينزل النص على الواقع ، ويعرفون حدود وسلطات ولى الأمر ، ويدركون مقاصد الشارع وغايات الشريعة وأبعادها إذا بالأمر يتغير بعد ذلك نتيجة لهذه الأمور ونتيجة لعدم تمكن المسلمين طيلة فترة الخلافة الراشدة من تحويل هذا الأمر إلى مؤسسة تستطيع أن تجمع أطراف هذه الأمور ، فحدثت عملية انفصام بين الحكام وبين العلماء وبين المفكرين وتولى السلطة حكام ليس لهم من الاجتهاد الشرعى نصيب واعتزل المفكرون وقادة الرأى بعضهم بعضا ، وقد ساهم بعضهم أو اشترك فى ثورات لمحاولة تصحيح المسار وأصابه ما أصابه وآثر بعضهم العزلة وبطبيعة الحال ونتيجة لذلك الخصام والانفصال أصبحت السياسة غير منضبطة بضوابط الشرع من ناحية وأصبح الفكر يفتقر إلى الممارسة العملية والتجربة والخبرة التى تجعله فكراً عمليا يتعامل مع الحياة من خلال التفاعل معها وليس من خلال المعاجم اللغوية وتفسيراتها . ثم استفحل الأمر بعد ذلك واشتدت الفرقة بين المسلمين وأصبح الافتراق أمراً محتما ، و لم تدخل الأمة فى جدل حول العقيدة إلا وتفرقت كلمتها . وقد جعل هذا الخلاف المسلمين فرقا يستبيح بعضهم قتال بعض ، ويستبيح بعضهم تكفير بعض . وقد شعر بعض المسلمين بخطورة هذه الفرقة على أسس الإسلام وقالوا بضرورة غلق الأبواب التى تؤدى إلى كل هذه الاختلافات ، فنادى بعضهم بإيقاف الاجتهاد وغلق بابه وفتح باب التقليد ، ودعيت الأمة إلى ممارسة التقليد واستمرت هذه الدعوة تتعالى كلما زاد الاختلاف وزادت الفرقة إلى أن نودى بوجوب التقليد ومنع الاجتهاد وقد ذكر أحد أصحاب التراجم وهو يترجم لأحد علماء القرن الثامن قوله : «وقد حبس فلان فى حياته بتهمة الاجتهاد» . وأصبح الاجتهاد تهمة يمكن أن يسجن العلماء من أجلها .

وليس بغريب أن تأثر هذه الأمور تأثيرات بالغة فى الأمة بأسرها ، فاختلفت المنظومة الفكرية ، فالمسلم الذى كان على يد رسول الله ﷺ يقول مثلا : «إن الله

ابتعثنا لنخرج من يشاء من عبادة العباد إلى عبادة الله ، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام ، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة» نقول أصبح هذا الإنسان المثالى القادر المتألق العقل إنساناً متردداً وخائفاً وقلقاً ومنكسراً على ذاته ، وأصبح العلماء يقضون أوقاتهم فى الجدل والنقاش حول هل يجوز لله أن يكلف بالمحال ، وهل يجوز تكليف المعدوم ، وهل يجوز تكليف ما لا يطاق . وهل يستطيع العقل أن يدرك الأحكام قبل الشرع ، إلى آخر ذلك من أمور جدلية عقيمة مُلئت بها صفحات تاريخنا. هذه بعض الجذور التى أحدثت تغييرات كبيرة فى عقلية الإنسان المسلم ، ولقد قال الجاحظ فى منتصف القرن الثالث إن هذه الأمة تحمل طبيعة قطيع ونفسية عبيد وعقلية عوام ، وهو حينما يعالج قضية العبيد يقول إن العبيد من شأنهم أن من بعض أخلاقهم أنهم إذا تقاتلوا لا يمكن أن يتوقفوا حتى يثنى أحدهم الآخر إلا إذا تدخل بينهم سيد وأمرهم بالتوقف ومنع كل منهما عن الآخر . وهذه بعض صفات العبيد التى يذكرها فى تلك الفترة المبكرة من تاريخ الأمة ، وعقلية العوام وطبيعة القطيع ونفسية العبيد هى نفس الصفات التى تتصف بها إلى يومنا هذا . ومن فضل الله ونعمه على هذه الأمة أن بقت منها طائفة كما يقول رسول الله ﷺ : «لايزال طائفة من الأمة ظاهرين على الحق حتى يأتى أمر الله وهم على ذلك» ، ولعل تلك الومضات هى التى ساعدت على إبقاء الأمة على قيد الحياة .

والسؤال الآن هو : هل لهذه الأزمة من مخرج ، وهل نستطيع أن نتخلص منها فى يومنا هذا ؟ وهل هناك مشروع عملى يمكن أن يذكر فى هذا الصدد ؟

مما لا شك فيه أن هذه الأمة وإن كانت كالأفراد تعتريها عوامل الصحة والمرض والحياة والموت وغيرها هى أمة مرحومة ، إذ وعد رسول الله ﷺ أن يهيئ الله لها فى كل عصر من ينفى عن دينها تحريف المغالين وانتحال المبتلين وأن يعينها على رؤية الطريق . وكمشروع مقترح يزعم أن أزمة الأمة الإسلامية ، وإن تعددت مظاهرها فى جوانب السياسة والاعتقاد والأخلاق وغيرها ، هى أزمة فكرية وأنه لابد من معالجتها ، وتبدأ المعالجة بإعادة تفسير وإعادة قراءة مصادر معرفتنا وإعادة قراءة تراثنا وتاريخنا وإعادة تفسيره بكل ما لدينا من قوة وقدرة تحليلية ، وإذا لم نقم بذلك قام به غيرنا . إننا دائما نرفض الحديث عن تاريخنا ، وقد كان عمر بن عبد العزيز (رضى الله عنه) حينما يأتى ذكر الفتنة يقول : «تلك دماء طهر الله منها أيدينا فلا نلوث بها ألسنتنا». ونحن أهل السنة نريد أن نبقى على هذا . ولكن هناك وقفات فى تاريخنا لابد من أن نفهمها وندرسها لأننا إذا لم ندركها سيدركها غيرنا ، وسيتحدث عنها بما يشاء ثم نقف موقف المدافع عنها . فمسألة تقديس التراث وتعظيمه دون تحليله وفهمه يجب أن نعيد النظر فيها . ويجب أن ندرك أن الأمة لايمكن أن تنهض فى حالة الغياب الثقافى

لأن ثقافتها نوعان لا ثالث لهما ، إما ثقافة تاريخية أفرزتها عقول مضى زمانها ، وإما ثقافة مستوردة ربما لا تمت إلى واقعنا بصلة . ومن هنا لابد من إعادة النظر فى منظومتنا الثقافية والمعرفية .

والمقصود بالمنظومة الثقافية أو النسق الثقافى مجموعة المعارف والخبرات والتجارب والعادات . وهذه المجموعة الكاملة هى التى تجعل للإنسان سلوكيات محددة وأساليب محددة فى التعامل فى سائر أمور الحياة ، وبالتالى تعبر الأمة فى سائر تعاملاتها عن نسقها الثقافى .

معالم نظرية المعرفة الإسلامية :

يحسن بنا أن نشير إلى الفارق بين استجابة الإنسان الغربى للتحدى الإسلامى واستجابة الإنسان المسلم للتحدى الغربى . والحق أن استجابة الإنسان المسلم لم تكن على المستوى المطلوب إذ اختلط عليه الأمر بأنه معصوم ، وكان للمزج بين الشريعة وبين الفكر أو بين الفقه والشرع أثر خطير على عقلية الإنسان المسلم فأصبح فقهه وفكره كشرعه وأصبح هذا عائقا يحول بينه وبين المراجعة المستمرة . ويقول أبو الحسن الكرخى وهو إمام من أئمة الفقه المعروفين وشيخ الحنفيين فى بغداد فى عصره عاش فى القرن الرابع وتوفى فيه :« إذا رأيت الآية تخالف ما عليه أصحابنا فاعلم أنها مؤولة أو منسوخة وكذلك الحديث ». وهذا نموذج وقول خطير ينبه إلى مدى الخلط بين الفقه والشرع وبالتالى بين الفكر وحقائق الدين . فلدى قطاع كبير من الأمة أصبح فقه المسلمين وفكرهم يمثل بشكل أو بآخر الشرع أو يمثل الدين نفسه . وهذا سوف يحول بالتالى دون المراجعة والنقد ، لأنه إذا كان واحد مثل أبو الحسن الكرخى يمنع المراجعة ويعتبر أن الآية لو خالفت ما عليه أصحابنا فاعلم أنها مؤولة أو منسوخة فلن يكون هناك مجال لمراجعة الفكر لمعرفة أين الصواب وأين الخطأ فيه . وهناك مقولة ثانية جاءت فى فقهنا أيضا وهى : «قولى صواب يحتمل الخطأ وقول غيرى خطأ يحتمل الصواب» . وهذا قول جميل يساعد على المراجعة . فالأصل فى قولى أنى بذلت جهدى واجتهدت فإذن هو صواب ولكن لا يستحيل عليه الخطأ فيمكن مراجعته ، لكن قول غيرى خطأ فيه احتمال صواب ، فهذا صحيح ومعقول . ولكن فى الإطار النفسى الذى وضع فيه الناس أصبح : «قولى صواب لا يحتمل خطأً ولا مراجعةً وقول غيرى خطأ لا يحتمل صواباً ولا مراجعةً» ، وبالتالى ما كان عقل التقليد يسمح بمراجعة قول الإمام وأصبحنا نرى فى كتب فقهائنا المتأخرين من يقول : «ونصوص الأئمة كنصوص الشارع ينسخ

المتأخر منها المتقدم . فإذا رأيت للإمام قولاً متأخراً فاعلم أنـه ناسـخ للقـول المتقـدم» .
ومعروف أن الشافعى رحمه الله له مذهبان مذهبه الجديد ومذهبه القديم . وللشافعية عبارات طريفة فى هذا الأمر حينما يتحدثون عن قضية نسخ أقوال الإمام بعضها لبعض وكيف أن الفقه الجديد نسخ الفقه القديم عدا سبع عشرة مسألة من مسائل القديم احتفظ بها الإمام . وأصبح العقل المسلم الفقهى يدور فى أقوال الأئمة ولا يخرج عنها ، فلها تكون الدراسة وفيها يكون التحليل ولها يدرس التاريخ لمعرفة المتقدم من المتأخر والناسخ من المنسوخ وعليها تجرى كل العمليات العقلية ، أما النصوص فاعتبرت مفروغا منها لأن الأئمة قد مروا عليها ودرسوها و لم يترك السالف للخالف شيئا .
وأصبح يكفى أن نصرف جهدنا وطاقتنا ووقتنا كله فى ماذا فى أقوال هؤلاء ، وانصبت الدراسة كلها على كتب ومؤلفات المتأخرين ،وحتى المتقدمين حرم الناس من كتبهم ، فعندما وصل الناس إلى القرن الثامن الهجرى تقريبا كانت كل الدراسات العلمية تجرى فى كتب المتأخرين وليس فى كتب المتقدمين ، فإن سألت عن الشافعية أو الحنفية أو المالكية أو الحنابلة لا تجد مدرسة من مدارس هؤلاء تقرأ ما كتب فى القرن الثالث وإنما تقرأ ما كتب فى القرن السادس . وكل ما نريده هنا هو أن نصل إلى أن هناك فكرة دخلت العقل المسلم وهى أن التراث معصوم وأنه لاداعى لمراجعته وأن الثقة بالأئمة كافية لأن نتوقف عن أية مراجعة . وحين يظن الإنسان المسلم أن فكره معصوم ويخلط بين فكره (إنتاج عقله) وبين فقهه وبين الشريعة ، تصبح كلمة الشريعة وكلمة الفقه والفكر سائلة على بعضها كما يقولون ويجرى تبادلها وفى هذه الحالة تصعب المراجعة ويتعذر النقد . وقد كان لهذا خطره وأثره فى الدولة العثمانية فالدولة العثمانية عندما واجهها التحدى الغربى لم تشعر بحاجة إلى مراجعة فكرها ، ولكنها شعرت بحاجة ماسة فقط إلى أن تستورد مصانع الأسلحة والعتاد وأنها إذا تمكنت من الآلة فسوف تستطيع أن تواجه التحدى وتتفوق وتسترد مكانتها . إن أول ما صنعه الإنسان الغربى عند التحدى الإسلامى هو مراجعة فكره . أما الإنسان المسلم فلم يراجع فكره وإنما راجع ماله ، راجع إمكاناته المادية وتوهم أن فكره معصوم ولا داعى لأن يراجعه ، ولذلك فإن سليم الثانى قد استورد الكثير من المصانع وحاول أن يدخل إلى الدولة الصناعات التى كان يعتقد أن الدولة فى حاجة إليها وسوف تحقق التفوق وتحافظ على مكانتها ، لكنه أخفق . وجاء بعده محمد على فى مصر وأرسل إلى فرنسا حوالى خمس وثلاثين بعثة طلابية تدرس مختلف الفنون والصناعات وظن أنه بذلك سوف يكون النموذج للدولة العثمانية فى التحديث والاستجابة للتحدى ومقاومة التحدى الغربى ولكن رأينا التجربة تسقط ، فها هى تركيا مثلا لاتزال ضمن العالم المتخلف ، وكذلك سائر أجزاء

العالم الإسلامى التى كانت تحكمها الدولة العثمانية ، ومصر لاتزال فـى موقعهـا . فقـد فشلت عملية النقل الحضارى والاستفادة بالآلة فشلاً ذريعاً رغم أنها نجحـت عنـد أمـم أخرى مثل اليابان .

ومـن هنـا نعتقـد أن المسـلمين فـى حاجـة إلى وقفـة وفـى حاجـة إلى جملـة مـن الدراسات تجمع بين الدراسات التقنية والاجتماعية لمعرفة أسباب فشل التجربة ابتداء من سليم ، ومحمد على ومن جاء بعده . ففشـل هـذه التجربـة عندنـا ونجاحهـا عنـد غيرنـا مؤشر على أننا حينما ظننا أن فكرنا معصوم وظننا أن تخلفنا بالآلـة وحدهـا و لم نراجـع قضية الفكر و لم ندخل آية تعديلات على حالتنا الثقافية أخفقت عندنا حتى عملية النقل الحضارى و لم نستطع رغم الجهود التى بذلت فى فترات أو فى بلـدان - علـى الأقـل - بشكل جاد للحصول على الآلة والتمكن من ناحيتها والقيام بعمليـة النقـل الحضـارى . وعلى ذلك فنحن حينما نقرر أننا فى أزمة ثقافية وفكرية ولابـد مـن مراجعـة ثقافتنـا ، فإننا لاننطلق من فراغ وإنما من دراسة لتاريخنا القديم والحديث .

والسؤال الهام الآن هو : ما هى معالم نظرية المعرفة عندنا ؟

والجواب هو : أننا نؤمن بألوهية الله سبحانه وتعالى وربوبيته ونؤمن كذلـك أن علمه جل شأنه هو العلم المطلق ، فهـو سـبحانه الـذى أحـاط بكـل شـىء علمـه **﴿ولا يحيطون بشىء من علمه إلا بما شاء﴾**[البقرة : ٢٥] وأن أى علم سوى علمـه نسـبى . ومعارفنا نحن البشر معارف محدودة لها مصادرهـا ولهـا وسـائلها ونسـبيتها هـذه تجعلهـا معارف يطرأ عليها التغير والتبدل .

إن الله سبحانه وتعالى جعل للمعرفـة عندنـا مصدريـن لا ثـالث لهمـا : **المصـدر الأول هو** الوجـود وهـو هـذا الكتـاب المفتـوح ، أى الكـون كلـه بمـا فيـه مـن حيـاة . **والمصدر الثانى** هو الوحى والوحى هو كتاب فيه سنة ، والكتاب هو القرآن المنزل على محمد ﷺ المفتتح بالفاتحة المختتم بالناس ، المعجـز ، المتحـدى بـه . والسـنة هـى أقـوال الرسول ﷺ وأفعاله وتقديراته . وهنا يمكن من خلال النظر إلى هذين المصدرين أن نجد أنفسنا أمام نوعين كبيرين من أنواع المعرفة . نوع يمكـن أن ينـدرج تحـت مفهـوم عـالم الشهادة . ونوع آخر يمكن أن يندرج تحت مفهوم عالم الغيب . وفـى كـلا الأمريـن أو كلا العالمين فإنه لا مصدر لنا للمعرفة إلا هذان المصدران **(الوجود والوحى)** .

أما الوسائل التى نتوسل بها إلى المعرفة فهى العقل والحس . لماذا العقل والحس ؟ يقول الله سبحانه وتعالى : ﴿**والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة**﴾[النحل : ٧٨] ، فالسمع والأبصار والأفئدة تعنى أن العقول والحواس هى وسائلنا للوصول إلى المعرفة . فالعقل فى القرآن الكريم لم يذكر كاسم ، أو شىء مجرد أو معرف بالألف واللام ولكنه كان دائما يذكر على شكل فعل مثل ﴿**أفلا يعقلون**﴾ . وكما قلنا فى مجال الفكر أن من حكمة الله سبحانه وتعالى أن يذكر هذا الشىء بصيغة الفعل كأنه يريد أن ينبهنا إلى أن هذا أمر تقوم عليه أمور ثلاثة عقل مجرد لا اهتمام كاهتمام الفلاسفة ولكنه قوة يعقل بها فلابد لها من شخص جوهر يحملها كأنها عرض باصطلاح الفلاسفة والمناطقة تحتاج إلى جوهر يحملها وهو الذات وتحتاج إلى الوعاء الزمنى فيعبر عنها بعقل ويعقل وغير ذلك . وهذا أمر لا ينظر إليه على أنه غاية فى حد ذاته بقدر ما ينظر إليه على أنه حركى ، حتى أن العلماء عندما ذكروا العقل كدليل من أدلة الشرع وانتقلوا إلى محاولة تفسيره اختلفت عباراتهم فى هذا كما يقول إمام الحرمين (صاحب البرهان المعروف) ، ولم يعن أحد من أصحابنا بتفسيره أو محاولة بيان حقيقته إلا الحارث المحاسب الذى له بعض العناية بمحاولة بحث ذات العقل أو ماهية العقل وحقيقته ولديه فى ذلك كتابان كتاب «العقل وفهم القرآن» وكتاب آخر أظنه بعنوان «العقل والقلب» ، وقال إن الذى يهمنا نحن هى هذه القوة التى تسمى بالعقل والتى بها يحكم الإنسان على الأشياء سواء كان محلها القلب أو محلها الدماغ أو سميت العقل أو الفؤاد أو النفس . والذى يهمنا أن هذه القوة المعروفة لدى الإنسان هى وسيلة المعرفة وهى المكلف الأول . ففى قضية التكاليف فإن أول واجب هو المعرفة وقد وجبت المعرفة على العقل : فأول مكلف هو العقل الإنسانى الذى كلف بمعرفة الله سبحانه وتعالى وأصبح من الواجب عليه النظر فى معجزة الأنبياء والنظر فى الكون والحس بكل أنواعه يعتبر الوسيلة الأخرى من وسائل المعرفة .

والعقل والحس هما الوسيلتان للوصول إلى المعرفة وبالتالى رفض الإسلام أى معرفة لا يقوم عليها برهان وسماها ظنا ليس الظن بالمعنى المنطقى الذى هو إدراك الطرف الراجح ولكن الظن المقابل لمفهوم الوهم عند المناطقة ﴿**إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون**﴾[الأنعام : ١٤٨] . ونستطيع أن تقول إذن إن الإنسان لا يملك إلا علما نسبيا ومصادر علمه نوعان ، وحى ووجود ، ووسائل علمه وسيلتان : العقل والحواس . والوحى والوجود معلوم والقوة العاقلة مدركة كذلك والحس معلوم والمعلومة لا تقبل إطلاقا بدون برهان وأى علم يقدم للإنسان لابد من أن يقوم عليه برهان .

ننتقل بعد ذلك إلى مجالات المعرفة ، قلنا هنـاك عالمـان نستقى منهمـا المعرفـة أو نحتاج إلى أن نعرف عنهما ، عالم الغيب وعالم الشهادة . هناك كـلام كثـير فـى تحديـد هذين العالمين والذى يهمنا منه أننا نريد بالغيب ذلك الذى لايمكن إدراكه بحاسة . وربما تكون الحاسة الوحيدة التى يمكن أن تعمـل فيـه هـى السـمع ، وكـل شـىء عـن أخبـار الماضى الذى لم نشهده ويستحيل أن نشهده ﴿**وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم ...**﴾[آل عمران : ٤٤] هو غيب ، وكل مثل ذلك عن عـالم الآخـرة ومـا بعد الموت ، والقبر والحشر والجنة والنار ، كل هذه من أمور الغيب . ففى أمور الغيـب المصدر هو الوحى ، ووسيلة الإدراك هى العقل يوصل إليه السمع فيـدرك الأمـر ويقتنـع بـه بمـا زوده الله سبحانه وتعـالى . وأحيانـا يجـبر علـى القناعـة مـن خـلال البداهـة أو الضرورة، وأحيانا يصل إلى القناعة من خلال التأمل والتدبر ، ولكـن هـذا العـالم الـذى هو عالم الغيب لا مجال للوصول إليه إلا من خلال الوحى ، ووسيلتنا للوصول إليـه هـى الوحى .

أما بالنسبة لعـالم الشـهادة فـالكون كلـه فـى هـذا الوجـود ، وسـيلتنا إليـه هـى الحواس. ولكن لابد لنا من أن ننتبه إلى شىء هام هنـا ، وهـو أننـا لا نسـتطيع أن نضـع حدا فاصلا ونقول العقل يقف هنا ولا يجوز لـه أن يتقـدم قدمـا واحـدا ولا نسـتطيع أن نقول الوحى يقف هنا ولا يحق له أن يتقدم ؛ فالعلاقة بين العقل والوحى شديدة التعقيد أن نضع بينهما خطوطا فاصلة بالسهولة التى قد يتصورهـا النـاس . يقـول الله سـبحانه وتعالى : ﴿**ولقد أتوا على القرية التى أمطرت مطر السـوء أفلـم يكونـوا يرونهـا بـل كانوا لا يرجون نشورا**﴾[الفرقان : ٤٠] ، فالله سبحانه وتعالى يشير باستغراب شديد إلى أن هؤلاء أتوا على القرية التى أمطرت مطر السوء ورأوها بأعينهم فهى أمر محسوس لديهم ، ورغم الرؤية لم يحصل لديهم العلم ﴿**أفلم يكونوا يرونها**﴾ نعم كانوا يرونها ، ولكن لم تحصـل المعرفـة و لم يحصـل العلـم ، لمـاذا ؟ الجـواب : ﴿**بـل كـانوا لا يرجـون نشورا**﴾ . إذن الحس قد يحول المعرفة إلى العقل ، ولكن العقل لسـبب مـا قـد لايكـون مستعدا لقبول هذه المعرفة ، ليس لديه رفض لأنه لم يحاكم أصلا ولكن الباب مغلق فمـا دخلت المعلومة . الحواس قامت بواجبها ونقلت ، فالعين رأت القرية التى أمطرت مطـر السوء وقامت بواجبها ونقلتها إلى العقل ولكن العقل لم يفهم و لم يدرك و لم يقـم بـدور فى هذا المجال فلم تحصـل نتيجـة و لم تحصـل معرفـة ولا ثمـرة معرفـة . والسـبب هـو أن الفاعل لم يكن يؤمن لأنه لم يكن يرجو النشور فيم يستفد معلومـة و لم يـبن شـيئا علـى تلك المعلومة الحسية الموجودة أمامه .

وإذا كان من المتعذر أن نضع الحدود الدقيقة بين مجالات العقل والوحي ، فلا بأس من أن نقترب من هذه الحدود ما استطعنا إلى ذلك سبيلا . فبعض القضايا يكون مصدرها الوحي ، وبعضها يكون مصدرها الوجود ، وهناك قضايا ندلل على صحتها بالعقل وهناك قضايا أخرى ندلل على صحتها بالحس . فإذا كان الأمر من عالم الغيب المحض كقضية من قضايا الآخرة فلا ينبغي أن نطالب بأى دليل من الوجود أو من الحس عليها . ومنطقنا هنا يقول إن الدليل على هذه القضية يجب أن يكون دليل سند ووسيلة الاقتراب هي العقل وحده . فالوحي مصدر والوسيلة هي العقل . وإذا كان الأمر من عالم الشهادة فيفترض أن يكون في مقدورى أن أقيم عليه دليلا حسيا ، فلى أن أهتدى بالوحي ، ولكن الأصل أن يكون عندى قدرة على أن أحصل على دليل عليه من عالم الشهادة وأن أتوسل عليه بالحس . وهنا يصبح لدى المسلم معيار واضح لاختبار المعرفة كائنة ما كان نوعها .

وإذا تبينت لدينا مصادر المعرفة وتبينت لنا وسائلها وتبين لنا أننا لا نقر بمعرفة إلا إذا قام دليل عليها ، وتبين لنا كيف يقام الدليل ومجالات التدليل ، تبين لنا عمق الأزمة التى نحياها فى أيامنا هذه ، وفى وقت تخضع كل مدارسنا وجامعتنا وفكرنا ومعارفنا إلى التعريف الذى وضعته اليونسكو منذ سنين وظل هو تعريف المعرفة «المعرفة كل معلوم خضع للحس والتجربة» ، فهذا التعريف هو المسيطر الآن على كل مراحل التعليم عندنا . ومعنى هذا أننى أدخل كافة المعلومات التى جاءت عن طريق الوحي فى حيز الخرافة والأسطورة . وأعلم السبب فى أن الأجيال التى تربت على هذه المعرفة ترفض فكرة وجود معرفة إسلامية ، وتشعر بانفصام بين ما تقرأه من معارف وما تتلقاه من علوم وثقافة وبين عقيدتها الإيمانية .

ونستطيع أن نقول : إن المعرفة هى «كل معلوم يمكن أن يقام الدليل على صحته من العقل أو التجربة أى من العقل أو الحس» ، لأن الوحي أو مادل عليه الوحي معلومات قام الدليل على صحتها وقام الدليل العقلى عندى على صحتها ، ومصدرها الوحي ، والوحي عندى قدم الدليل العقلى على صحته من خلال التحدى والإعجاز . ولقد نسينا أن الإعجاز هو الدليل الدائم على صحة القرآن الكريم وصحة مصدريته ونسبته إلى الله سبحانه وتعالى وأن هذا الدليل ينبغى أن يكون على الدوام حاضراً فى عقل الإنسان المسلم وهو يمارس أى لون من ألوان المعرفة ، فالإعجاز هو الدليل الحسى التجريبى على صحة القرآن ونسبته إلى الله سبحانه وتعالى .

هذا ما يتعلق بنظرية المعرفة ومصادرها ووسائلها ، أما غاياتها ومقصدها فإن الله سبحانه وتعالى قد خلقنا لغاية **﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾** [الذاريات: ٥٦] فقد جعل عبادته جل شأنه هي غاية الوجود كله ، فالعلم والمعرفة في خدمة العبادة ، والعبادة في مفهومها الشمولي العام يدخل ضمنها القيام بمهام الاستخلاف ويدخل ضمنها القيام بمهام العبادة الفردية والقيام بمهمة الإعمار **﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾**[هود : ٦١] . ويقول العرب إن الألف والسين والتاء إذا دخلت على فعل أفاد الطلب **﴿وهو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾** أي طلب منكم أن تكونوا معمرين لها ، فأنتم موجودون فيها لإنشاء عمران أو لبناء الحضارة كما نقول اليوم . فالعبادة ليست قاصرة على ممارسة الشعائر كما تصورها العقل المسلم بعد أزمته الفكرية ، وإنما العبادة في مفهومها العام القيام بالشعائر بالنسبة للفرد والقيام بمهمة الخلافة وإعمار الكون وإقامة الحضارة والعدل فيه على أساس قيم الحق التي أرساها الخالق سبحانه وتعالى . ومن هنا تصبح العلوم أو المعارف -عندنا- علوماً مذمومة وعلوماً ممدوحة ، والعلوم التي يذمها الشرع هي العلوم الضارة أو العلوم التي تخل بمهمة الإنسان في هذا الوجود ؛ فأي علم يضر بالإنسان ويضر بالحياة ، ويضر بالبيئة ، ويضر بالوجود ، هو علم مذموم ، أي علم لا يقدم للإنسان النفع في دنياه أو أخراه بل يكتفي بأن يشغل وقته ويبدد طاقته . أما العلم الممدوح فهو ما عدا ذلك مما يمكن أن يقدم للإنسان نفعا في دنياه وأخراه .

ولكن ما هي مسوغات الدعوة إلى إسلامية المعرفة ؟ إن بعض المسلمين يستدلون بالأصوات الكثيرة التي ترتفع في الغرب الآن بخصوص فكرة الموضوعية في العلم ويقولون إنه ما دامت الموضوعية غير ممكنة فما الذي يمنع أن نقول نحن بإسلامية المعرفة وتقولون أنتم بنصرانيتها أو بأي إطار تختارونه ؟ والحقيقة أن هذا القول ضعيف في الاستدلال لما نريد . فدليلنا على ما نريد ليس هذا ، لأن هذا القول وإن ساعد على إسكات الخصم فإنه يكاد يبنى على الاعتراف بعدم وجود حقيقة موضوعية نسعى لإدراكها في عالم الغيب من خلال الوحي وفي عالم الشهادة من خلال الوجود أو من مصدر الوجود وهناك نتوسل بالعقل وهنا نتوسل بالحس . إذن هناك حقائق موضوعية يسعى الإنسان لإدراكها فالقول بأنه ما دمتم تعترفون بأن العالم لابد من يتأثر بأي إطار فلسفي يستند إليه فأنا أريد أن أتأثر بإطار الإسلام قول ضعيف . وإذا قلنا إن نسبية العلوم هي التي تبرر لنا القول بإسلامية المعرفة ، وإن العلوم تعبر عن ميول ذاتية ونحن نريد أن نعبر عن ميولنا الإسلامية ، فإن هذا أمر خاطئ وليس هو ما نريد وليس هو

المسوغ الذى نود أن نقدمه لإسلامية المعرفة . فموضوع الدعوة إلى إسلامية المعرفة يعنى افتراض أن الموضوعية ممكنة وأن بعض الأطر سواء كانت فلسفية أم أيديولوجية أم أية مؤثرات أخرى بالقياس العقلى خير من البعض الآخر وأن الإطار الإسلامى هو خير تلك الأطر وأصلحها .

ونحن لا نريد أن نزعم بأن الأطر المعرفية الأخرى سواء كانت فلسفية ، أم دينية، أم مذهبية ، تحول دون إدراك جميع الحقائق وأن الإطار الإسلامى هو وحده الذى يسمح بذلك ، وإنما نستطيع أن نقول إن الأطر الأخرى تحول دون إدراك بعض الحقائق، وأن الإطار الإسلامى يسمح بإدراك سائر الحقائق ، **كيف ؟**

لقد وصف الله سبحانه وتعالى الآخرين بقوله **﴿يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون﴾** ، فكونهم تقيدوا بمصدر واحد من مصادر المعرفة فأخذوا بالوجود وتقيدوا بوسيلة واحدة هى الحس جعلهم يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا ويجهلون شيئا آخر ، فهم إذن يعلمون شيئا مما يتعلق بالحياة الدنيا ويحبسون أنفسهم فى إطار لا يعترف بوجود الآخرة ويحبسون معارفهم فى مصدر واحد هو الوجود ويقتصرون على وسيلة واحدة هى الحس وإن تنوعت . ثم إن هذا الإطار حتى فى مجال الحس وحده يعتبر قاصرا لأنه حتى فى مجال المحسوس لا يجعلهم قادرين على إدراك بعض المحسوسات وهنا يأتى قول الله عز وجل: **﴿ولقد أتوا على القرية التى أمطرت مطر السوء أفلم يكونوا يرونها بل كانوا لا يرجون نشورا﴾** ، كانوا يرونها لأن كل منهم ذو عينين ، وكانوا يعلمون شيئا عنها وهو الظاهر . فالسياح يزورون هذه القرية أو غيرها ويعجبون بها ، لكن إنكارهم للآخرة وكونهم يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون يجعلهم يعلمون هذا القدر فقط ، أما الأمور الأخرى فإن إطارهم العقيدى لا يسمح لهم بأن يعملونه . ولذا يقول سبحانه وتعالى : **﴿ولقد تركنا منها آية لقوم يعقلون﴾** هى نفس القرية ، هى مصدر علم ومعرفة غابت عن هؤلاء فى الوقت الذى تركت فيه لتكون آية ودليلا وبرهانا لقوم يعقلون .

وعلى هذا النحو فإن أى تحليلات نقرأها أو نسمعها لهؤلاء الذين لا يؤمنون بالآخرة لا يمكن أن تتسم بالشمولية لأن نصف المعرفة ملغى عندهم ومطروح جانبا والمؤثرات التى عليهم فى هذا المجال لا تسمح لهم بالنظرة الشاملة أو النظرة الكلية فى الوقت نفسه لا أزعم لا يسمح لى بأن لا أدع شيئا على الإطلاق لكن أقول إن إطارى يسمح لى بأن أدراك النظرة الشمولية إن لم تكن كاملة فعلى الأقل أكثر من سواها .

وفى ضوء هذه الحقيقة نستطيع أن نناقش شبهة كثيراً ما تذكر لتـأييد الإطار الإلحادى للعلوم. **يقولون إن الطبيعة قد حققت إنجازات كبيرة** ونقول لا شك عندنا فى ذلـك . **ويقولون ولو لم تكن قائمة على حق فى تقريرها للواقع وفى تفسيرها لـه لما نتجت عنها هذه الإنجازات** ومرة ثانيـة نقـول نعـم لا شـك فـى ذلـك عندنـا ، **فيقولـون إذن يلزمكم أيها المسلمون الاعتراف بصحـة الإطـار الإلحـادى الـذى وضعت فيـه هـذه العلوم أو يلزم على أقل تقدير الاعتراف بأنه هو الإطار المناسب للبحث العلمى لمثـل هذه العلوم وإن كانت له مشكلات فى مجالات أخرى** ، ونقول إن هذا الكـلام يمكـن أن يصلح حجة على من يزعم أن الملحد لايمكن أن يدرك أى أنواع من أنواع العلم وقد قلنا بغير ذلك . نحن لم نقل أن الملحد أو غـير المسـلم يسـتحيل أن يـدرك أى نـوع مـن أنواع العلم ، نحن قلنا يستطيع أن يدرك ربما نصف العلم **﴿يعلمون ظاهراً مـن الحيـاة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون﴾** فلو أننا قلنا لا يمكن لغير المسلم أن يدرك أى علم صح أن يستدل علينا بهذا . ولكن ونحن نقول **﴿يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيـا وهـم عن الآخرة هم غافلون﴾** لا يمكن الاحتجاج علينا فى هذا . فالكافر والمؤمن كل منهما يعلم بوجود الليل والنهار والشمس والقمر والأشجار والأنهار والبحـار ويعلمـان كثيرا مـن الأسـباب الطبيعيـة ويـأخذون بهـا . فهنـاك علـم مشـترك بـين الإطـارين ، الإطـار الإلحادى والإطار الإيمانى . فالدعوة إلى إسلامية المعرفة والعلوم إذن هى دعوة إلى تأكيد الموضوعيـة لا إلى رفضهـا ولا إلى التخلـى عنهـا ، لأنهـا دعـوة إلى أن يكـون الإطـار الفلسفى نفسه أو إطار العلوم الفلسفى نفسه مرتكزا علـى حقـائق موضوعيـة لا أهـواء ذاتية ولا معتقدات ظنية ؛ إنها دعوة إلى أن يفكر العالم ويشاهد ويجرب ويسـتنتج وهـو مؤمن بالله سبحانه وتعالى وبأن محمداً رسول الله وبأن القرآن كـلام الله ، لأن الإيمـان بهذه الحقائق تسانده البراهين والأدلة ،وهناك أدلـة عقليـة علـى صحتهـا ، فهـى ليسـت مجرد دعاوى اعتقادية بل هى إيمان يقوم على علم ،ولذلك يقول الله جل شأنه **﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله﴾** .

وإذا كان بعض الناس لا يؤمن بهذه الحقائق لجهله بها أو لعناده فليـس للإنسـان المسلم أن يعلق إيمانه بها ويجمده لكى يثبت موضوعيته أو حياده العلمى . فالملحدون لم يصبروا إلى أن يلحد كل الناس حتى يقوموا بتجـاربهم وعلومهـم . ونحـن لا داعـى لأن نصبر حتى يؤمن كل الناس ويسود الإطار الإيمـانى ولكـن علينـا أن نمـارس مـن خـلال إطارنا هذا معارفنا وعلومنا وتجاربنا سواء كانت فى مجال الشهادة أو فـى المجـال الغيبـى ونطرحها من خلال نظريتنا للمعرفـة ومـن خـلال إطارنـا هـذا . إن المشـتغلين بفلسـفة العلوم الغربيـة وتنظيرهـا ومنهجهـا أو الجـامعين بـين الأمريـن سـيهتمون بحديثنـا هـذا . فحديثنا هذا ليس موجهاً للمسلمين وحدهم . فهناك العالم النصرانـى المؤمـن بالمسـيحية

المعتز بها ، وهناك العالم اليهودى المؤمن باليهودية والمعتز بها ، وكل هؤلاء يهمهم هذا الذى نقوله فى مجال الإطار الإيمانى للعلوم والإطار الإلحادى والمقارنة بينهما ، لماذا ؟

والجواب هو : أن كثيراً من المشتغلين بالعلوم والفلسفة العلمية والعلوم التى تطورت كثيراً مثل الفيزياء بدأوا يضيقون ذرعا بالإطار الإلحادى الذى وضعت العلوم فيه ، وبدأوا يفتحون الحديث مرة أخرى عن دلالات حقائقها على وجود الخالق سبحانه وتعالى وهذا أمر كان إلى عهد قريب جدا يعتبر خيانة للعلم فقد كانت محاولة الإنسان من خلال قضية علمية أن يشير إلى أن هذه القضية تشير إلى خالق تعتبر خروجاً على العلم ، بل إن مجرد السؤال عن حالة الكون كان يعتبر بدعة فى نظر هذا النوع من العلماء ، فضلا عن أن يكون له جواب خطأ أم صواب . وعندما يتضح لنا الإطار المعرفى ، نحتاج إلى التوصل إلى تصور عام للإنسان ، تصور عام نقول به إن الإنسان فى أصله الفطرى كذا وكذا ، ولابد من هذا التصور ولابد من أن نلتمسه فى الإسلام، ولقد بدأ الرسول عليه الصلاة والسلام بهذا عندما قال : «كل مولود يولد على الفطرة ثم أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه» . ويجب أن نسعى إلى وضع تصور واضح فى هذا الموضوع . فالمختصون فى علم الإنسان من أبنائنا الذين يهمهم هذا الإطار وتأصله وأن يأخذ مكانه فى البحث العلمى ، لابد من أن يسهموا فى تقديم هذا التصور عن النفس الإنسانية ، وقبل أن نقول بإسلامية علم النفس وكيف تكون إسلامية علم النفس ربما نحتاج كحجر زاوية أن نقدم تصور الإسلام للنفس لنبنى عليه أبحاثنا فى هذا المجال ، فإذا أصبح لدينا تصور للإنسان وتصور للمجتمع وتصور للنفس وللكون والوجود ، فإن هذه التصورات سوف تفيد هذا الإطار الإيمانى فائدة عظيمة . وعندما يقول الله سبحانه وتعالى **﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾** فإنه يعطينا قانونا اجتماعيا معروفا شاملا لكل المجتمعات وليس للمجتمع الإسلامى وحده .

هناك نقطة نود الإشارة إليها وهى تكامل المعرفة . فنحن ننظر إلى المعرفة نظرة تكامل وكما أن المصدرين الوحى والوجود يكمل كل منهما الآخر فإن الوسيلتين (العقل والحس) متكاملان أيضا فى معارف متكاملة لا يمكن تجزئتهما . والله سبحانه وتعالى يتعرض لقضية غيبية ويقول : **﴿قل انظروا ماذا فى السموات والأرض﴾** ، **﴿وفى أنفسكم أفلا تبصرون﴾** ، **﴿وفى السماء رزقكم وما توعدون﴾** . وهذا ربط عجيب بين العالمين ، عالم الغيب وعالم الشهادة ، وبين المصدرين الوحى والوجود . وهو ربط لا يسمح بوضع حدود فاصلة فكل منهما يكمل الآخر . ولكن إذا حدث نوع من التقسيم فإنه تقسيم تنويع . وإذا كان العقل والحس يتضافران ويتكاملان فلابد من أن يكون فى كل قضية من القضايا دليل هو الدليل الأساسى والمناسب لهذا النوع

من المعرفة . ومع ذلك تبقى المعرفة كلها فى إطار المصادر والوسائل والغايات والأهداف معرفة متكاملة . فكلها ترجع إلى هذين المصدرين وكلها تستخدم الوسيلتين وكلها تبتغى فيها غاية واحدة ألا وهى القيام بما أوجدنا الله سبحانه وتعالى من أجله بهذه الحياة .

ومن أبرز فوائد الوصول إلى إسلامية المعرفة معالجة عملية الفصام التى يعيشها العالم المسلم بين مقتضيات التخصص ومقتضيات العقيدة . وإذا نجحنا فى تحقيق إسلامية المعرفة فإننا نحل هذه المشكلة ، وربما يكون هذا الحل نافعا حتى لغير المسلمين من المتمسكين بأديان أخرى لأن الإطار سيكون إطار التدين مقابل إطار الإلحاد .

بعد أن أوضحنا التصور العام لإسلامية المعرفة ، وبينا مصادر المعرفة فى التصور الإسلامى ووسائلها ومقاصدها ، ثم بينا مسوغات الدعوة إلى إسلامية المعرفة ، وأوضحنا ضرورة أن يأخذ هذا التصور الإسلامى للمعرفة مكانته فى البحث العلمى ، نقول بعد كل هذا : يحسن بنا أن نركز على علاقة هذا التصور ببعض العلوم ، وكيف تخدم العلوم هذا التصور وكيف يخدمها أيضا ؟ ونأخذ مثلا على ذلك علم النفس .

ماذا يمكن أن يقدم علم النفس للتصور الإسلامى للمعرفة ؟

يبدأ طريقنا إلى الاستفادة من علم النفس بمعرفة سنن الله فى الكون والنفس وتطبيقها . ويجب على المسلمين أن يهتموا بهذا الأمر . فهناك الذين يعرفون بعض الأمور ثم تزداد معرفتهم نتيجة احتكاكهم بالثقافة الإسلامية ، لأننا نتعلم حاليا فى ثقافة غربية تعزلنا عن الإسلام . ويجب علينا كمسلمين أن نتجاوز هذا العزل . إن عددا كبيراً من الأمثال فى القرآن الكريم والحديث النبوى توحى بوجود القوانين الأساسية لسنن الله فى الأنفس ﴿**وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون**﴾ . وفى علم النفس الاجتماعى هناك علم اسمه «ديناميات الجماعة» يدرس تفاعل الفرد فى علاقته مع الأفراد الآخرين أو فى علاقته بجماعة أخرى . وأساس هذا العلم هو قوانين تفاعل الفرد مع الجماعة ويضم موضوعات عن كيفية نشوء معايير الجماعة وكيفية تكون الجماعة من بناء متماسك وكيفية تهاويها . وعندما ننظر فى الحديث الشريف نجد حديثا يحمل كل هذه المعانى ونمر عليه كثيراً ولا نلتفت إليه وهو قول الرسول ﷺ: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا» . فهذا الحديث الشريف يضع قواعد يدرسها علماء النفس تجريبياً ومعملياً وميدانياً ، ولذلك نقول إن معرفة علماء النفس المسلمين بإسلامهم معرفة حقة وبما فى القرآن والحديث الشريف تضفى

على علم النفس أشياء قيمة وهامة للغاية . لأنه لا يقوم بنيان بدون علم ، والمطلوب أن يكون بنياننا الثقافى والمعرفى على أساس من العلم . وبالتالى يجب أن نفهم فهمـا جيداً دلالات الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة التى تهزنا وتجعلنا نشعر أن فى الإسلام معجزات وأسراراً لا يعرفها إلا العالمون .

خذ مثلا آخر من الحديث الشريف هو قول الرسول ﷺ : «مثل المؤمنين فى تعاطفهم وتوادهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى» ، وهذا مثل عظيم يوضح أهمية الترابط . ويستطيع علم النفس أن يفيد الدعوة الإسلامية والفكر الإسلامى ، **كيف ؟**

الجواب هو : أن الداعية الإسلامى إما أن يكون واعظاً فى قومه أو يكون واعظا فى مجتمع آخر ومن كلا المجتمعين عليه أن يدرس نفسية الجماهير التى سيتحدث معها ويدعو فيها ويعظها حتى يمكن أن تصل الدعوة ويصير لها وزنها وقيمتها وطبيعتها وهذا أمر هام للغاية . وينبغى على المسلمين أيضا وقد وصلوا فعلا إلى تقسيم أحوال النفس فى القرآن وهى النفس المسوّلة والنفس الأمارة بالسوء والنفس اللوامة والنفس العاقلة والنفس المطمئنة فكل هذه المعانى تستمد من القرآن الكريم ، وقد ظهر أن التحليل النفسى خطأ كبير وأصبح فى زوايا النسيان وذلك عندما جعل الجنس هو كل شىء . ولعل أفضل المحاولات فى هذا المجال هى الدراسات التى قدمها الأستاذ الدكتور محمد عثمان نجاتى .

كيف نتعامل مع الواقع ؟

إن الفهم الدقيق لإسلامية المعرفة يستلزم إحاطة ببعض الأمور مثل : كيف نتعامل مع القرآن والسنة ؟ وكيف نتعامل مع التراث ؟ وكيف نتعامل مع الفكر الغربى، وكيف نتعامل مع الواقع ؟ وفى الصفحات السابقة إشارات وتلميحات لهذه الأمور ، وسوف نركز الآن على التعامل مع الواقع . والذى نعنيه بالواقع هو واقع الفرد وواقع الجماعة سواء كانت فى حالة السكون أم حالة الحركة . وكما اختلف الفلاسفة فى كنه الواقع ، اختلفوا كذلك فى موقفهم منه ، وإن كانت غالبية النظريات الوضعية تنطلق من الواقع باعتباره مصدرا للقيم ، وقد قالت بعض الاتجاهات إن الإنسان يأخذ القيم من المجتمع ويستمدها منه كما يأخذ الحذاء من المتجر ! ولكننا لا نرى ذلك ، وإنما مصدر القيم عندنا هو الوحى وهى حاكمة على الواقع وليست مستقاة منه .

ويمكن معالجة موضوع التعامل مع الواقع من عدة زوايا :

أولا ، أنواع الواقع ومستويات التعامل معه .

أ- يتنوع الواقع وفقا للوحدة موضوع الدراسة ، فهناك الفرد والأسرة والمؤسسة والمجتمع والدولة والأمة البشرية وغير ذلك من الوحدات .

ب- يتنوع الواقع أيضا تبعا لزاوية الاهتمام ، فهناك الجانب الروحى والنفسى والخلقى والاقتصادى والاجتماعى والسياسى وغير ذلك .

ج- والواقع عندما نتعامل معه له مستوياته يمكن أن نشير إلى ثلاثة منها :

١- الواقع الذى رعاه المشرع عند نزول الوحى وهو فى جملته مراعاة لسنن الله فى الأنفس والمجتمعات دون غيرها من مؤثرات البيئة والزمان والمكان نظرا لأن التشريع خالد إلى يوم القيامة وقابل للتطبيق على الأفراد والجماعات مهما اختلفت بيئاتهم وظروف زمانهم ومكانهم ، وحين كان ينزل القرآن . رداً على سؤال أو حلاً لمشكلة . بلفظ عام فإن القاعدة أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب . أما السنة النبوية فمنها ما يعتبر تشريعا عاما ينطبق عليه ما ينطبق على القرآن من الاقتصار على مراعاة سنن فى النفس والمجتمع دون مراعاة ظروف البيئة والزمان والمكان وهو بهذا تشريع خالد شأنه فى ذلك شأن القرآن الكريم . ومن السنة النبوية ما جاء مراعاة لواقعة معينة أو ظرف معين حيث صدر عن الرسول ﷺ قضاء فى خصومة أو رداً على استفتاء أو تعبيراً عن خصوصية من خصوصيات الرسول وهو بهذا يراعي إلى جانب سنن الله فى النفس والمجتمع ظروف الحالة ومن هنا كان نطاقه التشريعى محدوداً وإن لم يكن معدوماً .

٢- وهناك مستوى آخر من مراعاة الواقع هو ما رعاه الأئمة المجتهدون فى استنباط الأحكام حين كانوا ينزلون حكم الكتاب والسنة على ظروف بيئاتهم وزمانهم ومكانهم وهذا أحد أسباب الاختلاف فى الأحكام على ما هو بيّن فى كتب أصول الفقه . فالواقع الذى يراعيه المجتهد هنا يدخل فيه أعراف الناس وعاداتهم ونظم حياتهم المستقرة عليها معاملاتهم ومن

هنا كان العرف واستصحاب الحال مصدراً من مصادر الاجتهاد ،وبطبيعة الحال فلذلك شروطه ومن أهمها عدم مخالفة هذا العرف لنص فى الكتاب أو السنة.

٣- وهناك مستوى ثالث من مراعاة الواقع حين يستفتي المفتى فى واقعة معينة وحين يحكم القاضى فى نزاع معين ، ففى كلتا الحالتين يدخل فى الاعتبار ظروف أخرى من الواقع تتعلق بالمستفتي والمتقاضين وظروف الواقعة مما هو أخص وأدق من مجرد مراعاة العرف العام والأحوال العامة للمجتمع والعصر والمكان .

ثانياً : التعرف على الواقع :

كيف يمكن التعرف على الواقع بمستوياته المختلفة التى أشرنا إليها .

١- إن التعرف على سنن ا لله فى النفس والمجتمع يتطلب منا تصنيف وبحث ما ورد فى الكتاب والسنة فى هذا المجال بالإضافة إلى البحث عن سنن أخرى بأساليب البحث المختلفة .

٢- هناك من أمور الواقع ما يرجع إلى عوامل الوراثة ويحتاج لذلك إلى البحث فى قوانين الوراثة والعوامل التى تؤثر فيها والنتائج التى تترتب عليها .

٣- هناك أيضا أثر البيئة الناتج عن الوسائل التعليمية والإعلامية والمؤثرات الأخرى الاجتماعية التى تشكل واقع الفرد والمجتمع وتحتاج كذلك إلى البحث والدراسة والتحليل .

٤- وهناك مصالح الناس – وهى المقصد الأعلى للتشريع – التى تتغير وتتطور وفقا لتغير الحياة المدنية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتى تحتاج إلى متابعة ومعرفة وثيقة سعياً إلى تفهمها لبناء الأحكام الاجتهادية عليها .

٥- وهناك الحالات الفردية التى لها خصوصيتها والتى تحتاج إلى دراسة وتحليل .

وواضح من هذه الأمور أن منهجاً واحداً لا يكفى لتحقيق غرض التعرف عليها وبالتالى يجب تضافر المناهج المختلفة بدءاً بالمناهج التجريبية وانتهاءً بدراسة الحالة كما هو معروف فى العلوم الاجتماعية .

ثالثاً : تقييم الواقع .

عند تقييم الواقع يجب أن نرجع إلى حكم الشريعة لا إلى حكم النظريات الوضعية أو الهوى أى أننا ننزل المثال وهو هنا حكم الشرع على الواقع ، وهناك تفصيلات ، ففى بعض الحالات يكون الواقع مطابقا للمثال أ ى لحكم الشريعة سواء فى ذلك أحكام الوجوب والحرمة أو الندب والكراهة . وفى البعض الآخر يكون مخالفا للمثال أى لحكم الشريعة سواء فى ذلك الوجوب والحرمة أو الندب والكراهة . وفى بعض ثالث يكون فى منطقة المباح . وفى جميع هذه الحالات تتبع آليات أصول الفقه فى إنزال الحكم الشرعى على الواقع .

رابعاً : تغيير الواقع :

التغيير غير التغير فتغير الواقع قد يستدعى تغيير حكمه الشرعى كما أسلفنا الإشارة ، ولكن التغيير ما يكون عن قصد إعادة الواقع إلى التطابق مع المثال . وصور التغيير كثيرة ،فمن ناحية الوجود يكون بالحدوث أو الفناء ، ومن ناحية المكان يكون بالحركة ،ومن ناحية الكم يكون بالنمو والزيادة أو بالنقصان ، ومن ناحية الكيف يكون بالتحسن أو بالسوء ، وهناك مشكلات فى مسألة التغيير .

أ- إن التغيير لا يكون إلا فيما هو مخالف للمثال حيث يكون المثال حكما قطعيا ، أما إذا كان المثال حكما ظنيا فلا مجال فيه لتغيير الواقع إنما يكون المجال بالحوار المستند إلى الأدلة .

ب- وفى حالة مخالفة الحكم القطعى يرد تغيير الواقع باليد واللسان والقلب ، وهنا يرد التساؤل عما إذا كانت كل وسيلة من هذه الوسائل تختص بها فئة فيكون باليد لولى الأمر وباللسان للعلماء وبالقلب لعامة الناس ، أم أن هذه الوسائل الثلاثة متى توافرت شروطها ينبغى على الجميع اللجوء إليها لتغيير الواقع . كما يرد التساؤل عما إذا كان تخصيص ولى الأمر فئة من الناس كالمحتسب قديما والشرطة حديثا يرفع عن عموم الناس واجب التغيير أم يظل هذا الواجب قائما فى حق الجميع .

ج- وهناك مشكلة تتعلق بما إذا كان التغيير ينفذ على الفور أم أن التنفيذ يمكن أن يكون على وجه التدرج مع مراعاة للواقع ، وعلى وجه التحديد ما إذا كان مطلوبا استكمال الوسائل المؤدية لتحقيق المقاصد قبل الشروع فى التغيير .

د- ومن باب مراعاة الواقع ومقاصد الشريعة أن يكون التغيير جزئيا أو نسبيا مع التكيف الوقتى مع الواقع ، بقصد التأثير فيه على المدى المتوسط والطويل بما يهيئ ظروف تغييره كليا ، إلى غير ذلك من صور التعامل مع الواقع .

خامساً : مأسسة القيم :

ومما يتصل بتغيير الواقع فى اتجاه المثال أن يلجأ إلى إنشاء مؤسسات تقوم على رعاية القيم ، فنضمن بذلك إلى جانب جذب الانتباه إلى أهمية كل قيمة ، تنظيم الجهد الجماعى لخدماتها وترتيب وسائل استمرار هذه الخدمة ، وقد شهد التاريخ عددا من هذه المؤسسات كبيت المال للتكافل والحسبة للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والجيش للجهاد والمدرسة للعلم والمستشفى للصحة والقضاء للعدل ، كما قام نظام الأوقاف بدور هام فى هذا المجال .

هذه بعض الأفكار فى كيفية التعامل مع الواقع ،ولا يخفى أنه لا يقتصر على اتباع منهج واحد فى الجوانب المختلفة التى تناولناها ، بل تتعدد المناهج تبعا لحاجة كل موضوع وطبيعته ، كما أن الجمع بين مناهج العلوم الشرعية ومناهج العلوم الاجتماعية واضح ولعل هذه الأفكار قد كشفت إلى حد ما عن موقف الإسلام الوسط بين المذاهب الواقعية والوضعية من جهة والمثالية من جهة أخرى ، فالإسلام لا يقر الواقع إذا كان مخالفا للمثال ويسعى إلى تغييره ومن باب فإنه لا يستمد قيمه من هذا الواقع ، وهو من جهة أخرى لا يستمد قيمه من آراء الفلاسفة والمفكرين بل يستمدها من الوحى وهو حين يسعى إلى تطبيقها لا يتجاهل الواقع بل يأخذه بعين الاعتبار وفقا للآليات والضوابط التى أشرنا إليها . وهذا لا ينفى ضرورة أهمية الاستفادة من مناهج الغرب فى دراسة الواقع .

نحو علم أسلمة المعرفة : النماذج المعرفية والأسئلة الكلية :

حظيت قضية أسلمة المعرفة بدراسات متنوعة على درجة كبيرة من العمق والمنهجية ، ويبدو أن الوقت قد حان للبحث عن القواعد التى تضبط البحث فى هذا المجال المعرفى بحيث تتحول هذه الدراسات الممتازة إلى فقه لأسلمة المعرفة أو العلم المعرفى الإسلامى . وهناك محاولة لتتبع المصطلحات الأساسية التى تؤلف هذا المجال المعرفى ، والتركيز بصفة خاصة على مصطلح «النموذج المعرفى» . والأفكار المحورية فى هذه المحاولة هى :

أولا : تعريف النماذج واستخدامها كأداة تحليلية ، ذلك أن رصد الواقع من خلال نماذج معرفية يكفل قدراً كبيراً من التفسيرية **ثانياً** : تحديد الأسئلة الكلية ، **ثالثا** : ومن الواقع فى إطار القيم الحاكمة ونقدم فيه إجابة النموذج على الأسئلة الكلية . **رابعا**: نحاول أن نركز فيه على إجابة النموذج المادى والنموذج الإيمانى على الأسئلة الكلية .

وتذهب هذه المحاولة إلى أننا إذا شئنا إنجازاً لإسلامية المعرفة ، فلابد من بلورة نموذج معرفى إسلامى (أى الإجابة الإسلامية على الأسئلة الكلية) وسنطلق عليه اصطلاح «النموذج الأكبر» الأصولى المرجعى الذى يولد منه نماذج أصغر يمكن أن تنتج إجابات على الأسئلة التى تطرح على الإنسان المسلم نتيجة للمواقف المتجددة والأوضاع المتغيرة التى يواجهها فى العالم الحديث . ويجب أيضا استقراء إجابة الآخرين على نفس الأسئلة ،وبالتالى فإن اصطلاح «نموذج معرفى» يعد اصطلاحا أساسيا فى مشروع إسلامية المعرفة . ومن المعروف أن كل فعل إنسانى مهما كان تافها يعبر عن رؤية تأتى بمثابة محاولة للإجابة على بعض الأسئلة الكلية أو كلها التى تواجه الإنسان فى حياته .

وبدلا من التعريف الإجرائى لمصطلح «النموذج المعرفى» سوف نسلك طريقاً آخر هو محاولة التعريف من خلال مجموعة من المصطلحات المتقاربة ، مصطلحات يتداخل حقلها الدلالى ، وقد تختلف فى معناها إلا أنها تتفق فى رقعة مشتركة وهذا الجانب المشترك هو محور تركيزنا . وهناك مصطلحات فى اللغة العربية واللغة الأوروبية تغطى هذه الرقعة المشتركة فنجد فى اللغات الغربية Pattern و Structure و Type و Model و System و Ideal type و Paradigm . وفى اللغة العربية نجد مصطلحات نموذج، ونمط ، وبنية ، ونسق ، ونظرية ، وفرض ، ومنظور وغيرها . والسمة الأساسية فى كل هذه المصطلحات ما يلى :

١- أنها ثمرة عملية تجريدية عقلية .

٢- أنها كلها تفترض قدرا من الانفصال عن الواقع ، ومع هذا تتعلق به بعلاقة ما ، إذ تزعم أنها نابعة منه (يلاحظ أن كلمة «واقع» هنا لاتعنى الواقع المادى الطبيعى وحسب وإنما الواقع الإنسانى والاجتماعى والأخلاقى) .

٣- أنها غير متوحدة بظاهرة بعينها وإنما هى تصورية .

٤- أنها ليست شيئا بعينه وإنما مجموعة علاقات .

٥- أنها تشير إلى كل مجرد متماسك يتجاوز الأجزاء الفردية المحسوسة المتناثرة .
٦- أنها تشير إلى علاقة الكل بالجزء .
٧- أنها تبين مصدر تماسك العالم .
٨- تفترض هذه المصطلحات أن الواقع ليس عشوائيا وإنما يفترض بقدر من الاتساق .
٩- يقوم الإنسان بتنظيم واقعه وما يحيط به من ظواهر وتفاصيل من خلالها فيفرق بين ما هو ثابت وعرضى ، وجوهرى وهامشى ، وأساسى وثانوى .

وبعد ذلك يحسن بنا أن نلقى نظرة على بعض المصطلحات الأخرى مثل **«ميتافيزيقا» و «أنطولوجيا» و «رؤية العالم» و «أبستمولوجيا»** .

الميتافيزيقا : كلمة تعنى ما وراء الطبيعة ولها عدة تصورات فلسفية منها أن الميتافيزيقا محاولة لتقديم تفسير للواقع أو الوجود أو العالم ككل . والميتافيزيقا محاولة لتقديم تفسير للواقع بوصفة كلاً متسقا ، ومنها أنها محاولة الوصول إلى فهم الوجود كله ، ومنها أنها دراسة الوجود من حيث هو ، وهى هنا مترادفة مع الانطولوجيا أو مبحث الوجود .

والمصطلح الأساسى الثانى هو **الأنطولوجيا** وهى كلمة تعنى دراسة السمات الأساسية للوجود فى ذاته منفصلا عن دراسة الأشياء الموجودة كل على حدة ، ودراسة الواقع عن طريق مقولات من قبيل الوجود والصيرورة ، والواقع والإمكانية ، المظهر والحقيقة ، والوجود واللاوجود والنهائى والزائل ، والضرورى والعرضى ، والتغير والثبات .

والمصطلح الأساسى الثالث هو **رؤية العالم World View** ، ويعنى مجموعة العقائد (الأفكار والتصورات والقيم) التى تؤمن بها مجموعة من الأفراد أو فرد واحد عن أشياء مثل العالم والجنس البشرى وخالق الكون . ومن خلال هذه الرؤية يستطيع الإنسان أن ينظم العلاقات والأنشطة التى يمارسها ، فهى المنظور العام الذى يطل به الإنسان على العالم ليفسره .

والمصطلح الأساسى الرابع هو **الأبستمولوجيا** وهى مشتقة من كلمتين يونانيتين هما «أبستيم» وتعنى معرفة و «لوجوس» بمعنى دراسة أو نظرية . والأبستمولوجيا بالمعنى المحدد هى علم دراسة ما نزعم أنه معرفة سواء عن العالم الخارجى (المادى) إذ العالم الداخلى (الإنسانى) ، وهو علم يدرس بصورة نقدية المبادئ والفروض والنتائج

العلميـة بهـدف بيـان أصلهـا وحدودهـا ومـدى شموليتهـا وقيمتهـا الموضوعيـة . والأبستمولوجيا فى بعض الآراء هى نظرية المعرفة وفى بعضها الآخر هى نظريـة المعرفـة العلمية . وتتناول الأبستمولوجيا الموضوعات الآتية :

١- **طبيعة المعرفة :** ما هى المعرفة ؟

٢- **مصادر المعرفة :** من أين تأتى المعرفة ؟ هل المعرفـة الحسية ضروريـة لكـل أنـواع المعرفة ؟ ما هو الدور الذى يقوم به العقل فى المعرفة ؟ هل توجد معرفة مستقاة مـن العقل فحسب ؟ هل توجد معرفة حدسية ؟ هل يمكن القـول بـأن حجـج السـابقين تعد مصدرا للمعرفة ؟

٣- **المسلمات الكامنة وراء المعرفة :** هل تأتى المعرفة من خلال الحواس أم من خـلال الحواس وشىء آخر ؟ هل العالم موجود أم أنه مجرد وهـم ؟ وإذا كـان موجـودا هـل هو مادة أم مادة وشىء آخر ؟

٤- **مدى المعرفة :** هل تشمل معرفتنا كل شىء أم أنها لا تشمل سوى جـانب واحـد أم عدة جوانب وحسب ؟

٥- **إمكانية المعرفة :** هل المعرفة ممكنة ؟ هل توجد معرفة مستقلة عـن إدراك الفـرد ؟ وإذا كانت المعرفة مرتبطة بالإدراك فكيف يمكن حسم النزاع بين إدراكين مستقلين.

٦- **مصداقية المعرفة :** هل المعرفة التى تصلنا هى فى واقع الأمر معرفـة وليسـت مجـرد أوهامنا الخاصة عن الواقع ؟ كيف أعرف أن ما يدور فى عقـول الآخريـن هـو ذاتـه الذى يدور فى عقلى ؟

٧- **التعبير عن المعرفة :** كيف يمكن صياغة اللغـة التـى عـن طريقهـا يتـم التعبـير عـن المعرفة وتوصيلها ؟ هل ثمة علاقة بين اللغة التى نسـتخدمها والمعرفـة التـى فـى عقـل الإنسان والواقع الذى يصفه ؟

٨- **ما هو الفرق بين المفاهيم الآتيـة :** العقيـدة ، الإيمـان ، الـرأى ، الظـن ، الخيـال ، التفكير ، الفكرة ، المعرفة ، الحقيقة ، الواقع ، الخطأ ، الإمكانية ، اليقين ؟

٩- **ما هو الفرق بين هذه الثنائيات :** المعرفة العقلية فى مقـابل المعرفـة غـير العقليـة ، التسويغ فى مقابل الوصف ، المعرفة القبلية (أى السـابقة علـى التجربـة) فـى مقـابل

المعرفة البعدية (أى المعرفة المستمدة من التجربة) ، الحقائق التحليلية فى مقابل الحقائق التركيبية ، المعرفة الحسية فى مقابل المعرفة الحدسية ، الحقيقى فى مقابل الوهمى ، الكلى فى مقابل الجزئى ، اليقين فى مقابل الشك ؟

ومن القضايا المعرفية الهامة قضية التناقض الأساسى فى الحضارة الغربية الحديثة بين النزعة العقلية والنزعة التجريبية فترى أن التجربة هى المصدر الأساسى للمعرفة ومن ثم فإن الحقائق الأولية الصادقة صدقا يقينيا من قوانين المنطق وحقائق الرياضيات قد شكلت صعوبة لأصحاب المذهب التجريبى ولا يزال فلاسفة هذا الاتجاه يبحثون فى هذه المسألة ويسلكون فى حلها مذاهب وطرائق شتى . ومن القضايا المعرفية الأخرى قضية الحقيقة أو الصدق : ما هو الصدق ، وما هو معيار الحقيقة ؟ كان الفكر الغربى حتى عصر النهضة يؤمن بنظرية التطابق أو المطابقة وتقول بأن العبارة أو الجملة تكون صادقه وحقيقية عندما تطابق أو تناظر الواقع ، ثم واجهت هذه النظرية اعتراضات كثيرة وبحث الفلاسفة عن بدائل أخرى منها نظرية الاتساق أو التماسك ، والتى تقرر بأن القضية أو العبارة تكون صادقة عندما تكون متماسكة مع كل صادق أو نسق صادق متسق مع ذاته .

ومنها النظرية البراجماتية التى ترفض التناظر والاتساق وتقرر أن الحقيقى أو الصادق هو ما ينجح ويؤدى إلى نفع على نحو ما وضحها (وليم جيمس) فى كتابه «البراجماتية» ، وهناك نظريات أخرى فى هذا المجال . وهذه القضايا ليست مقصورة على المعرفة وإنما تناقش أيضا على مستوى علم الأخلاق وعلم الجمال ومبحث الوجود وعلى مستوى تاريخ الأفكار والحضارة وفلسفة التاريخ .

وعندما نتأمل فى قضايا الميتافيزيقا نجد أنها أقرب التخصصات التى تتعامل مع هذه الأسئلة الكلية ،وبالتالى كان من الضرورى أن نتوقف عندها قليلا . ولكن بدلا من استعمال كلمة ميتافيزيقا سوف نستعمل مصطلح «الأسئلة الكلية» لأن كلمة الميتافيزيقا أصبحت محملة بنظرات شكلية كثيرة من جانب بعض المثقفين . وفيما يلى أهم الأسئلة الكلية :

الأفكار الأساسية التى تدور حولها هذه الأسئلة هى فكرتنا عن «الله» و «الإنسان» و «الطبيعة» ونقترح أن تبدأ الأسئلة بمحاولة مبدئية لتحديد علاقة الله بالعالم أى الطبيعة والإنسان وإن شئت قل علاقة المطلق بالنسبى ، ثم تسأل الأسئلة التالية عن العناصر الثلاث كل على حدة :

أولاً : الخالق : طبيعة الإله هل هو متجاوز أم حال ؟ ما هو المطلق وما هو النسبى ؟ ، وهل هو واحد أم كثير ؟

ثانياً : الطبيعة : أو العالم ويمكن أن تطرح أسئلة مثل هذه :

١- مم يتكون العالم ؟ مادة أم مادة وشيء آخر ؟
٢- ما هو مصدر تماسكه ؟ هل تماسكه يوجد داخله أم متجاوز له ؟ ما هى درجة تماسكه ؟
٣- هل هو عنصرى أم آلى ، منفتح أم منغلق ؟

ثالثاً : الإنسان : والأسئلة الخاصة بالإنسان هى أهم أسئلة بطبيعة الحال بسبب هيمنة النموذج العلمانى على الثقافة العالمية . وتتضمن معظم الأسئلة السابقة :

١- طبيعة الإنسان وعلاقته بالطبيعة الخارجية : مادة أم روح أم خليط ، ثنائية صلبة أم ثنائية فضفاضة ، وما هى علاقة الإنسان بالطبيعة ؟
٢- هوية الإنسان : هل للإنسان هوية خاصة به أم لا ؟ وهل هو جزء من الطبيعة أم أنه منفصل عنها ؟
٣- مكانه فى الكون : هل يقع فى المركز أم الهامش ، أم أنه يتمتع بمكانة معينة ؟
٤- الهدف من وجوده : هل هو التعبير عن الذات ؟ أم التعبير عن مبدأ طبيعى؟ أم لأهداف .
٥- ما هى علاقة الإنسان بالمجتمع ؟

ويمكن أن نطرح مجموعة من الأسئلة عن المعرفة من قبيل :

١- إمكانية المعرفة : هل المعرفة ممكنة ؟
٢- عقل الإنسان : مادة أم مادة وشيء آخر ، أم غير مادى ؟ محدود أم لا ؟
٣- منهج التوصل إلى المعرفة : عن طريق التجربة أم العقل أم الحدس ؟
٤- نوع المعرفة : اليقين والاحتمال ، هل المعرفة التى نتوصل إليها يقينية أم احتمالية ؟
٥- الهدف من المعرفة : هل هو التحكم فى الكون والسيطرة عليه ؟ أم فهمه والتواصل معه وإعماره ؟

٦- منهج دراسة الإنسان والطبيعة : منهج واحد للإنسان والطبيعة ؟ أم عدة مناهج ؟

وفيما يتعلق بالأخلاق والقيم يمكن أن نطرح الأسئلة الآتية :

١- المسئولية الأخلاقية : هل الإنسان مسير أم مخير ؟
٢- هل توجد قيم مطلقة أم أن القيم نسبية ؟
٣- العقل الخلقى هل هو ممكن ؟
٤- ما هو الجزاء عن الفعل الخلقى ؟
٥- ما هى وظيفة الفن والجمال ، وما علاقته بالإنسان والمجتمع والوجود ؟

وقائمة الأسئلة طويلة ولكن حسبنا هذا منها ولكن يجب أن نشير إلى فكرة هامة وهى أنها مترابطة ، ويجب طرحها بطريقة تكشف عن هذا الترابط خذ مثلا : الإله موجود أم غير موجود ؟ فإذا كانت الإجابة هى غير موجود ، فيطرح سؤال جديد على النحو التالى : إذا كان الإله غير موجود ، فما هو مصدر تماسك الكون إذن ؟ أو إذا كان الإله غير موجود ، فما الذى يدفع الإنسان إلى أن يحب ويكره ؟ أى أن الأسئلة الخاصة بالإنسان هى أهم الأسئلة ، ويعود هذا إلى أن تاريخ العلمانية فى الغرب بدأ بإنكار فكرة الإله تماما أو تهميشه وبعد ذلك تم الاستيلاء على مقولة الإنسان من المنظومة الإيمانية بحجة وضعه فى مركز الكون وتحويله إلى مطلق وتعظيم شأنه بفصله عن الإله ، ومن ثم فالمنظومة العلمانية لا تطرح أى أسئلة بخصوص الإله ، إذ أن هذا يقع خارج نطاق نموذجها المعرفى والتفسيرى .

ويمكن أن يفيد النموذج المعرفى (قضية إسلامية) المعرفة بالطرق الآتية :

١-يؤكد النموذج كأداة تحليلية مسألة انفصال النص المقدس عن الواقع ، فالنموذج ليس هو العقيدة فهو يعلن صراحة عن نفسه بأنه ثمرة عملية احتهاد بشرى ولذا فهو عرضة للخطأ ومن الممكن أن يأتيه الباطل من بين يديه ومن خلفه . ويمكن تغيير النموذج حسب تغير الزمان والمكان دون الإخلال بعلاقته بالقرآن والسنة كمرجعية كلية .

٢-سيكون النموذج بمثابة الميزان للعقل المسلم يقيس عليه كل ما يعرض عليه من معلومات وخبرات عصرية علمانية أو إيمانية ، فيمكن للمسلم أن يقبلها أو يرفضها ويمكن أن يكتشف مسلماتها الكامنة بدلا من استيعابها بلا وعى .

٣-سيتمكن العقل المسلم أيضا فى ضوء النموذج من فتح باب الاجتهاد دون خوف بخصوص اجتهادات السابقين وممارساتهم وبلا حساسية معها أو ضدها ، إذ أنه لن يخضع هذه الاجتهادات والممارسات لميزان خارجي أو معاد وإنما لميزان الإسلام ذاته متمثلا فى النموذج .

٤-سيمكننا النموذج من تنقية التراث من التفسيرات والإسقاطات الحلولية المسماة بالإسرائيليات دون الخوض فى متاهات معلوماتية لا حصر لها إذ أن النموذج يبلور الإجابات الكلية مما يسهل عملية تطبيقها .

٥-النموذج ليس هو المعرفة الإسلامية ، وإنما هو أداة لتوليد المعرفة ، ويقع عند مستوى مرتفع من التجريد مما يجعل من السهل تشغيله وتطبيقه على مجالات معرفية كثيرة .

ويمكن أن نقترح إنشاء علمين أو فقهين جديدين هما :

١-فقه النماذج Paradigmatology وهو علم متعدد التخصصات يكون محوره هو محاولة تطوير النماذج كأداة تحليلية واكتشاف سماتها وطرق تشغيلها وتحسين هذه الطرق وكيفية اختبارها ، وسيركز هذا التخصص أيضا على ما سميناه النماذج الفعالة (رؤى الكون) فيدرس تاريخها ومضمونها وكيفية ظهورها واختفائها وكيفية اكتشافها وبلورتها . وغنى عن الذكر أن الحضارة الغربية العلمانية المهيمنة لا تجد أنه فى صالحها بلورة آليات اكتشاف النماذج باعتبار أن نماذجها المعرفية هى المهيمنة .

٢-فقه أزمة الحضارة Crisisology وفقه الأزمة سيدرس أزمة الحضارة الغربية وأسبابها وتاريخها ومتتالية الأزمة وسيجمع الدراسات الغربية المختلفة فى الموضوع ، ومن أهم مباحث هذا الفقه إشكالية ثمن التقدم أو أخلاق العلم .

مقرر إسلامية المعرفة :

إذا أردنا لقضية إسلامية المعرفة أن تحتل موقعها فى عقل المسلم المعاصر فلابد من أن نوصلها إليه ونجعلها فى مركز تفكيره ، ولكى يتم هذا لابد من تحويلها إلى شيء يمكن دراسته وفهمه والتعامل معه . وهناك وسائل كثيرة لتوصيل الثقافات والأفكار منها ما هو أكاديمى أو تعليمى ومنها ما هو إعلامى . وتقوم إسلامية المعرفة كما أوضحناها فى الصفحات السابقة على جانبين مهمين الأول يتعلق بقضايا الفكر

والمنهجية الخاصة به ، والجانب الثانى يتعلق بتقديم العلوم الاجتماعية والإنسانية من منظور إسلامى وتوجيه العلوم الأخرى الوجهة الإسلامية . فإسلامية المعرفة هى قضية إعادة تشكيل العقل المسلم وبناء الثقافة الإسلامية ، وتقديم البديل المعرفى الإسلامى وهذا لا يمكن أن يتم دون تحويل هذه القضايا إلى مقرر دراسى يمكن أن يأخذ طريقه إلى عقول أبناء الأمة . والمقرر الدراسى يمكن توصيله من خلال مراحل التعليم المختلفة والجامعات[٤]، ويمكن توصيله من خلال الدورات التدريبية ومن خلال وسائل الإعلام المختلفة . وفيما يلى تصور لمقرر إسلامية المعرفة :

١. مقدمة .

٢. الباب الأول : تمهيد .

٣. الباب الثاني : التصور الفلسفي لإسلامية المعرفة .

٤. الباب الثالث : المعرفة الإسلامية من الناحية التاريخية .

٥. الباب الرابع : منهج المعرفة الإسلامية .

١-مقدمة : فى مصطلحات المبحث ، وفيها يتم تناول :

- أهمية الضبط والتحديد للمصطلحات عموماً ، وأهمية تحديد مصطلحات مبحث إسلامية المعرفة خصوصاً كمبحث جديد ، ينكره بعض الناس ، ويتطلع إلى معرفة حقيقته كثير من الناس .

- المصطلحات المطلوب تحديد مضامينها هى ...

٢-الباب الأول : تمهيد .

- الفصل الأول : البديل الفكرى : وفيه يتم الحديث عن المحاور الآتية :

- حاجة الأمة الإسلامية إلى بديل فكرى يعيدها إلى الحضور الثقافى والإسهام فى الفكر الإنسانى .

- مشروعية أن يكون للأمة الإسلامية ثقافتها المتميزة فى ضوء تميز الثقافات الإنسانية المعاصرة .

- خضوع علاقة الحضارات والثقافات لقانون «التفاعل الحضارى» الذى يميز بين ما هو «مشترك إنسانى عام» وما هو «خصوصية حضارية» . فتتفق الحضارات فى «المشترك » وتتمايز فى «الخصوصية» ، ومن ثم تبرأ علاقاتها من «العزلة والانغلاق» ومن «الزوبان والتبعية والتقليد» كليهما .

- شهادة التاريخ الحضارى على سيادة وعمل قانون التفاعل الحضارى .

- الفصل الثانى : معالم البديل الفكرى الإسلامى :

- اختصاصه باعتماد مصدرى «الوحى» و «الوجود» كمصدرين للمعرفة ، وتميزه فى ذلك عن النموذج الغربى الذى يعتمد على «الوجود» وحده مصدراً للمعرفة .

- اختصاصه باعتماد العقل والحس والحدس وغيرها من أدوات المعرفة ووسائلها بدلاً من الخلافات الحادة بين العقليين والحسيين والحدسيين فى النموذج الوضعى الغربى.

• الفصل الثالث : آفاق البديل الفكرى الإسلامى ورسالته :

• هو جزء من مشروع حضارى إسلامى ، يستهدف نهضة الأمة وتقدمها باستهدافه تحرير العقل المسلم من تقليد سلفنا أو تقليد السلف الغربى . وتحرير طاقات الإبداع فى هذا العقل وصولاً إلى الشهود الحضارى الذى هو رسالة الإسلام .

٣-الباب الثانى ، التصور الفلسفى لإسلامية المعرفة :

• خصائص التصور الإسلامى : التوحيد ، نظرة الإسلام للإنسان والكون وعلاقة الإنسان بغيره من الناس والكائنات الأخرى فى الكون .

• تعريف بنظرية المعرفة ومجالاتها ومشكلاتها .

• المدارس الفلسفية فى المعرفة :

• المدرسة اليونانية القديمة .

• المدرسة الغربية الحديثة بمذاهبها المختلفة .

• نظرية الإسلام فى المعرفة : قيمة المعرفة ، أصل المعرفة ﴿وعلم آدم الأسماء﴾ اكتساب المعرفة (الإرادة ، الحواس ، العقل ، الإلهام) ، مصادر المعرفة (الوحى والوجود) أنواع المعرفة وحدودها (يقينية وظنية) ، غايات المعرفة (معرفة الله ، نشدان المثل العليا ، خير الإنسان) .

٤- الباب الثالث ، المعرفة الإسلامية من الناحية التاريخية :

• إسهام المسلمين تاريخياً فى المعرفة والحضارة .

• تفاعل المسلمين الأوائل مع الثقافات والحضارات الأخرى . ماذا أخذوا من الفرس ، والهنود ، واليونان والرومان ، وماذا تركوا ، ولماذا ؟

• الطابع الموسوعى للمؤلفات الإسلامية .

• التعريف بكتب ومؤلفين وقضايا من تراثنا الفكرى تشهد على ما سبق من خلال العلوم والمعارف الآتية : التاريخ والاقتصاد والسياسة وأصول الدين والاجتماع والفلسفة وأصول الفقه والتربية وعلم النفس والعلوم الطبيعية .

٥- الباب الرابع ، منهج المعرفة الإسلامية :

• مفهوم المنهج ، اختلاف المناهج باختلاف العلوم .

• المنهج الإسلامى التقليدى : الأصولى والكلامى .

• أصول المنهج الإسلامى من القرآن والسنة .

• وحدة المعرفة ، الوحى ، العقل ، الوجود ، حق الاجتهاد ، الحرية والتعددية .

• أخلاقيات المنهج الإسلامى .

• الاجتهاد وأدب الاختلاف .

• استخدام المصادر : القرآن ، السنة ، الترا

خاتمة :

هذا هو تصور المعرفة الإسلامية نقدمه للأمة كبديل فكرى حضارى للنموذج المعرفى الذى أصبح مسيطرا على فكرنا وسلوكنا ومعاملاتنا ، وكلنا أمل أن ينتبه إليه الشباب من الباحثين فينظرون فيه ويدعموا مواطن القوة فيه ويصححوا مواطن الضعف والخطأ ، وهذا يدفعنا أن نختم حديثنا فى هذا المجال بكلمة موجزة عن أدب الاختلاف فى الإسلام ، إذ أن من هذا الأدب أن يكون طلبا للمصلحة وللحكم الصحيح وألا يكون تعصباً ولا ميلاً ولا استعلاءً ولا غروراً ، وأن يكون الاختلاف عن دليل لأن التعصب يفسد الفكر والمعرفة والعلم . ونحن فى أشد الحاجة إلى تعلم أدب الاختلاف سواء على مستوى الفكر والنظر والبحث العلمى أو على مستوى الممارسة العادية فى الحياة ، ويستطيع القارئ أن يطالع كتابا جيدا للغاية فى هذا الباب هو كتاب أستاذنا الدكتور طه جابر العلوانى بعنوان «أدب الاختلاف فى الإسلام» من مطبوعات المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٧. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

دراسة العلوم من منظور إسلامي

إعداد : د. صلاح إسماعيل

تصدير :

لقد مر العالم الإسلامى بمرحلة تدهور حتى أصبح فى مؤخرة الركب الحضارى بعد أن كانت له الريادة ، وحاول المفكرون البحث عن صيغة للخروج من هذه الأزمة الفكرية الحضارية ، فنادى بعضهم بضرورة أن نوصد الأبواب ونصم الآذان عن حضارة الغرب وعلومه وثقافته ، ويكفينا ما لدينا من تراث عظيم ، ونظر بعضهم إلى حالتنا نظرة واقعية ، فوجد ظواهر من التخلف والضعف يأتى بعضها فوق بعض ، بينما تخطو الحضارة الغربية خطوات جبارة نحو مزيد من التقدم والرقى ، ونادى هؤلاء دون تردد بأننا إذا شئنا أن نساير الركب فلابد من أن نساير أصحاب الحضارة السائدة حذو النعل بالنعل ، بل بالغ بعض الكتاب فى لحظات ضيق وقال نأكل كما يأكلون ونشرب كما يشربون ونكتب من اليسار إلى اليمين كما يكتبون . ولكن حتى لو نقلنا عن غيرنا علومهم وما ينتج عنها من تقنيات ، فإننا ننقلها ونأخذها أخذ الضعيف المتسول لا أخذ الند المشارك . وإذا كان الموقف الأول لم يصمد طويلا أمام هذا التحدى الفكرى الذى واجهته حضارتنا ، لأننا وجدنا أنفسنا مرغمين ، بحكم حاجات الحياة نفسها ، أن نأخذ عن الغرب علومهم وصناعتهم ، فإن الموقف الثانى لم يجد قبولا فى نهاية المطاف وسبب ذلك هو أن الحضارة الغربية نفسها أصبحت تواجه أزمة معرفية بعد أن اصطنعت صراعا وفصاما بين نوعين من المعارف : المعارف الكونية وهى عندها الجديرة بأن تسمى علمية ، والمعارف الدينية والأخلاقية والتى نظرت إليها بكثير من الازدراء ووصفتها بأنها ميتافيزيقا .

و لم يكن غريبا أن تقع الحضارة الغربية المعاصرة فى مأزق تجاهل الغيب وإنكار وجود الخالق ، وترتب على هذا المأزق مجموعة من الأفكار الأساسية التى تكشف بوضوح عن خواء هذه الحضارة وتدهورها يأتى فى موضع الصدارة منها القول بعبثية الحياة واللامعقول فى الفلسفة الوجودية ، والحديث عن النهايات فى الوقت الحالى ، فهناك نهاية الفلسفة ، ونهاية التاريخ ، ونهاية الحداثة ، ونهاية الحضارة ، وهلم جرا . وليس من شك فى أن هذا التدهور الفكرى الذى تعانيه الحضارة الغربية المعاصرة قد ألقى بظلال كثيفة على فكرنا العربى الإسلامى ولا عجب فى ذلك فنحن لانزال فى موضع المتلقى الضعيف .

ولقد قدمت جماعة من المفكرين حلا للخروج من هذا المأزق الحضارى والمعرفى الذى نعانيه ويعانيه العالم معنا ، ويتمثل هذا الحل فيما سمى «بإسلامية المعرفة» . وقوبل هذا المصطلح الذى يجسد مدرسة فكرية بموقفين يبعد أحدهما عن الآخر بعد الثرى عن الثريا فمن ناحية تقبلها كثير من المفكرين والعلماء بقبول حسن وحاولوا تدعيمها بطرائق شتى ، ومن ناحية ثانية نظر إليها شرذمة من الناس نظرة ازدراء وسخرية . ونظرا لأن قضية «إسلامية» جاءت لتلبى مطلباً فكريا ومعرفيا هاما ، فإن عدد الداخلين فى رحابها يزداد يوما بعد يوم .

ولقد أخطأ نقاد مدرسة «إسلامية المعرفة» أشد الخطأ عندما نظروا إليها بوصفها نزعة فكرية جامدة ، وها هو واحد من أبرز أعلام هذه المدرسة ، وهو الأستاذ الدكتور طه جابر العلوانى ، يبين فى جلاء أن «إسلامية المعرفة» هى فى أساسها منهج وليست مذهبا ، وذلك عندما يقول : «استقر فى فكر مدرسة «إسلامية المعرفة» منذ إنشائها أنها رؤية منهجية معرفية وليست حقلاً علمياً دراسياً أو تخصصاً أو أيديولوجية أو نحلة جديدة ولذلك فهى تسعى دائما فى قضايا المعرفة والمنهج إلى التجدد والتبلور واكتشاف الذات والواقع وعدم التقوقع أو الوقوف عند مرحلة زمنية معينة أو مقولات وتحديدات ثابتة ، فهى تدرك فعل الزمان فى الأفكار وأثر المراحل التاريخية فى تجدد الفكرة وإنضاجها ونموها واكتمالها ومن ثم فلن يدرك طبيعة «إسلامية المعرفة» ويفقه جوهرها من ينظر إليها على أنها مقولات ثابتة محددة أو أيديولوجية بحثية أو حركة مذهبية ، لأن إدراك حقيقتها يتوقف على النظر إليها على أنها منهج فى التعامل مع المعرفة ومصادرها ، أو منظور معرفى فى طور البناء والإنضاح والكشف والنمو والاختيار»(١) .

وكذلك يخطئ من ينظر إلى إسلامية المعرفة على أنها خطاب إيديولوجى يصلح كوسيلة لخدمة سلطة سياسية معينة ، لأنها خطاب معرفى ومنهجى فى الأصل ، ويخطئ أيضا من ينظر إليها خيفة على أنها تنزع صفة الإسلامية عن كل الممارسات المعرفية التى لاتدخل فى إطارها .

مدخل إلى إعادة صياغة العلوم من منظور إسلامى :

تهدف الدراسة الحالية إلى استخلاص الأفكار الهامة الواردة فى مجموعة من المحاضرات واللقاءات الفكرية التى أصبحت تمثل جانبا من أدبيات هذه المدرسة

---

(١) د. طه جابر العلوانى ، إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم ، الطبعة الأولى ، دار الهداية ، ١٩٩٥ ، ص ٥ .

الفكرية[٢] ، وتسعى إلى تصنيفها تحت موضوعات أساسية ، ثم يأتي تقويمها ومناقشتها في نهاية الأمر استنادا إلى مجموعة أفكار محورية تضبط الإنتاج الفكرى والعلمى من منظور إسلامية المعرفة .

وعلى الرغم من تنوع موضوعات هذه المحاضرات ، إلا أننا نستطيع أن نضمها تحت عنوان واحد وهو «دراسة العلوم وتصنيفها من منظور إسلامى» ، وتنطبق كلمة العلوم هنا على العلوم الطبيعية والإنسانية على السواء . وإذا تأملنا فى هذه المحاضرات والتعليقات عليها ، وجدنا أن ثمة اتفاقا عاما على أن الوسيلة التى يمكن أن يقدمها المشتغلون بالعلم والفكر للنهوض بأمتنا هى إعادة صياغة المعارف من منظور إسلامى . على أن إعادة الصياغة هذه لا تعنى أن نتخلى عن المعارف والعلوم التى وصلت إليها الإنسانية بعد جهاد طويل ، فقد علمنا رسول الله ﷺ أن «الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أولى الناس بها» وكل أمر من أمور هذا الكون تقوم عليه حجة ويدعمه البرهان ويثبته الدليل ، ويتضح نفعه للناس هو جزء من هذه الحكمة ، ومن ثم يتعين على المسلم الأخذ به ، ولا يصح أن ينكره بحجة أنه بضاعة غريبة لم يبدعها عقله وفكره .

---

(٢) هذه المحاضرات والتعليقات عليها هى :

١- «إعادة كتابة العلوم من منظور إسلامى» ١٩٩٠-١٩٩١ ، تقديم د. زغلول راغب النجار ، وشارك بالتعليق : د. محمد عمارة ، والشيخ الغزالى .

٢- «نحو علم إنسان إسلامى» ١٩٩٢ ، تقديم د. جمال عطية ، وأدار اللقاء المستشار طارق البشرى ، وشارك بالتعليق : الشيخ محمد الغزالى ، د. محمد كمال إمام ، د. أحمد فؤاد باشا ، د. حسن عطية، د. محمد عمارة ، د. عبد الوهاب المسيرى ، د. على جمعة ، د. محمود حمدى زقزوق .

٣- «نحو تأصيل علم الإنسان بين القرآن والسنة» ١٩٩٢ ، تقديم د. زكى إسماعيل ، وأدار اللقاء د. منصور حسب النبى ، وشارك بالتعليق : د. أحمد فؤاد باشا ، د. فوقية حسين .

٤- «التأصيل الإسلامى للعلوم الكونية» ١٩٩٢ ، تقديم د. أحمد فؤاد باشا ، وأدار اللقاء د. على جمعة، وشارك بالتعليق : د. محمد عبد المنعم أبو الفضل ، د. ممدوح فهمى ، د. محفوظ عزام ، د. محمد عبده صيام ، د. صلاح عبد المتعالى .

٥- «مناهج العلوم الإنسانية ومشكلاتها» ، تقديم د. جعفر شيخ إدريس .

٦- «القيم الأخلاقية والعلوم الإنسانية» ١٩٨٩ ، تقديم د. عبد الفتاح بركة ، أدار اللقاء د. عبد الهادى النجار .

٧- «علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية» ١٩٨٨، تقديم د. جمال الدين عطية .

٨- «تصنيف العلوم من منظور إسلامى» ١٩٩١ ، تقديم د. محمد عبده صيام ، أدار اللقاء د. جمال الدين عطية ، وشارك بالتعليق : الشيخ محمد الغزالى ، د. أحمد فؤاد باشا ، د. على جمعة ، د. حسن الشافعى ، د. محمد عمارة ، د. عبد الصبور مرزوق ، د. هاشم فرحات .

وتتجلى ملامح هذه الفكرة في محاضرة «إعادة كتابة العلوم من منظور إسلامي» إذ يقرر صاحبها أن المسلمين لم يجدوا حرجاً في الإفادة من كل الحضارات السابقة والمعاصرة لهم ، ولكنهم لم يأخذوا ماجاءت به هذه الحضارات أخذ الضعيف المستسلم ، و لم يسلموا به تسليماً أعمى يعوزه النقد والتمحيص ، وإنما الصواب أنهم وزنوا هذه المعارف بميزان الإسلام ، فما وافق أصول الدين قبلوه ، وما عارض أصول الدين رفضوه ونبذوه ، ولا يعد ذلك تعصبا منهم ، لأن جل ما تأتي به الحضارات الأخرى غير الإسلامية يدخل في باب المعرفة الحسية والعقلية التي ترتكز في الأصل على الحواس ، ولكن هناك أموراً غيبية تتجاوز إطار الحس والعقل ، ومن هنا كانت حاجة الإنسان إلى الدين وإلى هداية ا لله .

وإذا كان العلم يقدم تفسيراً وحلاً لمشكلات العلوم الجزئية ،فإن الدين يقدم إجابات شافية على الأسئلة الكبرى التي ما تنفك تطرح نفسها على ذهن الإنسان وتدور حول الخالق ، والإنسان والكون ، وتأتي في مقدمتها أسئلة من قبيل : من أنا ؟ ومن الذي أوجدني في هذا الكون ؟ وما هي رسالتي فيه ؟ وكيف أستطيع أن أحقق هذه الرسالة على أفضل وجه ؟ ثم ما هو مصيري بعد هذه الحياة الدنيا ؟ هذه الأسئلة وغيرها تمثل قضايا لا تخضع لحس الإنسان ، وإذا اجتهد العقل بمفرده في الإجابة عليها فقد يضل سواء السبيل ، ومن هنا كانت ضرورة الدين الذي يرتكز على أربعة أعمدة أساسية هي العقيدة والعبادة والأخلاق والمعاملات . والعقيدة كلها غيب ، فهي إيمان با لله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والبعث والقدر خيره وشره . والعبادة يجب أن تكون بيانا ربانيا خالصا ، إذ لو اجتهد الإنسان بنفسه واصطنع نمطا خالصا من العبادة وتصور أن ذلك يمكن أن يكون مقبولا من ا لله فقد ضل ضلالا بعيدا . وإذا نظرنا إلى الأخلاق ، وجدنا أنه على الرغم من أن ا لله تعالى فطر الإنسان على حب الفضيلة والأخلاق الكريمة ، إلا أن الإنسان بعقله المحدود لا يستطيع أن يضع دستورا أخلاقيا يتناسب مع طبيعة الحياة ومهمته فيها ، إذ لو ترك الدستور الأخلاقي للإنسان ليكيفه بعقله لوضعه ضيقا بحيث لا يمكن أن يتحمله أو يحققه ، أو يجعله فضفاضا تضيع في سعته كل القيم والفضائل ، أو يشرع لنفسه شيئا يتنافى مع الأخلاق أصلا كما هو الحال في المجتمعات الغربية التي تشرع قوانين للواط وقوانين للسحاق . أما المعاملات فلو تركت للإنسان لاستبد فيها برأيه وظلم غيره من الناس ، ومن أبرز الأمثلة التي يمكن أن نسوقها هنا قضية الميراث التي فصلها القرآن الكريم تفصيلاً دقيقاً ، ولك أن تتخيل إلى أي حد يمكن للإنسان أن يطمع في ثروة متروكة ولا يوزعها توزيعاً عادلاً .

وبالإضافة إلى هذه الأسس التى يرتكز عليها الدين والتى يجب على الإنسان أن يلتمسها فى الوحى ، يتعين علينا الاعتراف بأن العلوم التجريبية والبحتة هى النافذة التى ينظر منها الإنسان فيطلع مباشرة على بديع صنع الله ، فهى المعرفة التى تزود الإنسان بقدر من التعرف على الخالق وصفاته . ولكننا لو حصرنا هذه المعرفة فى إطارها المادى فقط ، لضاعت منا حقائق كثيرة وعلى درجة كبيرة من الأهمية ، أما المعرفة الحقيقية فتشمل أنماطا عديدة ولا تزيد المعرفة المادية على أن تكون واحدة منها .

والعلم فى الإسلام - كما تؤكد محاضرة «القيم الأخلاقية والعلوم الإنسانية» - يشمل كل معلوم ، فكل ما يمكن أن يعلم يدخل فى دائرة العلم ، ومعنى العلم هو معرفة الشيء على ما هو عليه ، ويقول أبو حامد الغزالى إنه العلم بالله تعالى وصفاته وآياته وأفعاله فى عباده ، وسننه فى خلقه . هذا التصور للعلم الذى اقترحه الغزالى يشمل ميادين كثيرة يفتقر إليها التصور الغربى للعلم ، وذلك لأن الحضارة الغربية الحديثة تقصر معنى العلم على مايمكن أن يقع تحت الحس ويخضع للمشاهدة والتجربة ، أى العلم المادى .

والحقيقة أن هذا الفهم للعلم فهم ناقص لأن الحس ليس هو كل الإدراك لكى نقول إن المحسوس هو الذى يمكن أن يعلم ، ولكن الحس مجرد وسيلة من وسائل الإدراك وتبعا لذلك يجب أن يشمل العلم ما هو مادى ومحسوس وما يقع وراء الحس والمادة أيضا .

ظل مفهوم العلم فى الحضارة الغربية يحمل هذه الدلالة الواسعة حتى حدث الانفصال المشهور بين الكنيسة والعلماء . فالعلم قبل الحضارة الحديثة لم يكن يتجه نحو الجوانب المادية قدر اتجاهه نحو الجوانب الأخرى ، فلما استبدت الكنيسة بالعقول وقصرتها قصرا على ما تريد ، وناقضت بذلك الأمور الواقعية المحسوسة ، لم يجد العلماء بدا من تقسيم العقل إلى قسمين : قسم يختص بالكنيسة ولا يستحق اسم «العلم» لأن الكنيسة تعارض ما يقع تحت الحس وما يدركه العلماء بالمشاهدة والتجربة ، وقسم آخر هو الذى تبناه العلماء ، وأطلقوا عليه اسم العلم وسحبوه من ميدان الكنيسة .

وعلى هذا النحو انفصل العلم انفصالاً تاما عن أصوله الغيبية ، واتجه اتجاها تاما إلى النواحى المادية المحسوسة ، وحصر نفسه فيما يمكن أن يخضع للتجربة والملاحظة ، ونبذ كل ما يتجاوز ذلك باعتباره من الأمور الغيبية ، ثم تطورت هذه الفكرة حتى أصبح معظم العلماء ينكرون الأمور الغيبية فبعد أن كانوا يقولون فى بداية الأمر أن

الأمور الغيبية لاتدخل فى نطاق العلم بالمحسوس وهـذا صحيح ، ولكنها تدخل تحت العلم المدرك بوسائل أخرى غير الحس ، عادوا فقصروا العلم على الإدراك بواسطة الحس وحده ، ومن هنا أصبحت المسائل الغيبية مستنكرة ومستبعدة ولا يمكن إدخالها فى الفروض العلمية . فإذا افترض المرء فرضا يعتمد على القوة الغيبية أو ما يمكن أن نسميه «القدرة الإلهية» نظر أصحاب الاتجاه المادى إلى ذلك على أنه عيب يسقط النظرية العلمية . وبذلك خرج الدين من نطاق العلم على أساس أنه ليس له سند علمى، وخرج العلم من نطاق الدين على أساس أنه لايخضع للتوجيه الدينى ، وأصبح العلم والدين يسيران فى اتجاهين متعارضين .

ولقد ترتب على هذا الفهم للعلاقة بين العلم والدين عدة تصورات خاطئة شاعت شيوعا كبيراً فى معارفنا العلمية المعاصرة حتى أضلت كثيرا من الناس فى الوقت الذى كان يجب أن تكون فيه هذه المعارف العلمية بمثابة النافذة التى ينظر منها الإنسان فيطلع على بديع صنع الله فى خلقه .

وأول هذه التصورات الخاطئة : الزعم الباطل بأن الكون ليس فيه إلا المادة فقط، والتمسك بهذا الزعم يرد الإنسانية إلى حالة الجاهلية الأولى قبل بعثة الرسول ﷺ والتى ساد فيها الظن بأنه لا يوجد دين ولا إله ولا روح ولا بعث ولا نشور . وثانيها هو : الزعم الباطل الذى مؤداه ضرورة قصر التفسيرات العلمية على جوانبها المادية فقط ، ولو حصرنا العلم والمعرفة فى الجانب المادى فقط ، لوجدنا أنهما يقعان فى أدنى درجاتهما . فما قيمة القول بأن الكون الذى نحيا فيه كون عظيم البناء دقيق الحركة إذا لم يشكل ذلك انعكاسا لقدرة الخالق سبحانه وتعالى . وإذا لم تتجاوز نتائج العلوم حدود المادة ، فإن العلوم تظل تدور فى إطار صغير من المعرفة ، ولا ترتفع بالإنسان إلى الحقائق الكبرى التى لا يمكن أن تستقيم حياته فى هذا الكون دون أن يتوصل إليها ويدركها إدراكا صحيحا .

أما ثالث هذه التصورات الخاطئة فهو الزعم بأزلية المكان والزمان . فإذا كان الكون مادة والمادة أزلية ، كما يدّعون ، والمكان أزلى ، فلا مسوغ للخلق والخالق ، وتظل الحياة تدور فى إطار مادى تكرر نفسها بنفسها فى ظل ذاتية خاصة بها ، ومن هنا انتهى أصحاب هذا الزعم الباطل إلى نفى الإيمان بالله والخلق والبداية والنهاية ، ولكن المعارف العلمية فى صورتها الصحيحة تؤكد الآن غير ذلك تماما . فالعلم الآن يؤكد أن الكون الذى نحيا فيه كانت له بداية يحاول العلماء حسابها وتقديرها على

أسس من سنن كونية دقيقة . فهناك بدايات لهذا الكون أنهت القول بأزلية المادة ، فالكون الذى نحيا فيه له بداية وعمر ونهاية ولابد من أن تأتى هذه النهاية فى يوم من الأيام ، وهذا ما تؤكده الملاحظات الكونية ، فالشمس التى نستمد منها الضياء والدفء تفقد من طاقتها فى كل ثانية ما يساوى ٤,٦ مليون طنا وبذلك فهى إلى فناء.

أما الادعاء الباطل بفوضوية الكون وخلوه من عناصر الجمال ومن أبرزها البساطة والتناسق والروعة والادعاء بأن هذه العناصر إن أدركت فهى مجرد رؤى عقلية فى ذهن الإنسان ، فإن العلم التجريبى بذاته يؤكد الآن على أن الكون الذى نحيا فيه مبنى بطريقة تذهل العقول فى دقته واتساعه ، ويكفى أننا نحيا على كرة لا تمثل كل الكون ، كما كان يتخيل الناس فى الماضى ، ففى الكون ملايين الملايين من المجموعات الشمسية ، تنظمها مجموعات أكبر من المجموعة الشمسية تسمى المجرات ، والمجرة التى تنتمى إليها مجموعتنا الشمسية عرفها المسلمون الأوائل وأسموها «سكة التبانة» .

وعندما ننظر إلى الزعم القائل بأن الجمال ليس من خواص المادة بل مرتبط بالحالة النفسية للمراقب ، نجد أنه زعم باطل لأن الجمال يتجلى فى كل جزء من أجزاء هذا الكون المذهل فى كل أموره . ويقول أينشتين وهو أحد العقول العلمية البارزة فى عصرنا «حينما يتأمل الإنسان فى هذا الكون فى ظلمة الليل ويدرك هذا الإبداع فى توزيع النجوم يرى أنه أمام ظلام دامس ، لكنه بعقله المحدود وبإدراكه المحدود يدرك أن لهذا الظلام جمال ما بعده جمال ، وكمال ما بعده كمال ، وإعجاز ما بعده إعجاز ، وهذا عندى هو موقف التعبير الخلاق» . ولذلك نجد القرآن الكريم يلح على الناس كافة وعلى المؤمنين خاصة أن ينظروا فى ملكوت الله وبديع خلقه ﴿**إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب ، الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار**﴾ [آل عمران : ٣] . وهناك آيات كثيرة تحض الناس حضا على ذلك لأن هذا هو كتاب الله المفتوح المتطور الذى ينظر إليه كل إنسان فيتعرف على سنن فى هذا الكون فيوظفها فى عمارة الحياة على الأرض ، وفى القيام بواجب الاستخلاف ، ثم يتعرف على شيء من صفات ذلك الخالق العظيم فى علمه المحيط وحكمته البالغة وقدرته المبدعة وإعجازه فى كل أمر من أمور هذا الكون .

أما محاولة ربط العقل بالمادة والقول بأن فى كل المخلوقات صورة من صور الإدراك سببه التفتيت الذرى للمادة فإن الدراسات العلمية المعاصرة والمتعلقة بالجهاز

العصبى على وجه الخصوص ، تؤكد أن عملية الإدراك مغايرة تماما لآلية عمل الخلية العصبية ، والمخ به مراكز حسية تتلقى المؤثرات الخارجية عن عوامل الحس المختلفة ، فمن الذى يستوعب ذلك ويترجمه إلى مفاهيم واعية ، إنه العقل الذى حرفت النظرية المادية دلالته . وجاءت النظريات المعاصرة لتهدم هذه النظرية المادية ، ويتجلى ذلك فى أعمال ويلدر بنفيلد ، إذ يقول فى كتابه «لغز العقل» : « يبدو لى من المؤكد أن تفسير العقل على أساس النشاط العصبى داخل المخ سيكون دائما تفسيرا مستحيلا تمام الاستحالة»(٣) . ويخلص بنفيلد إلى نتيجة تتجلى فى غير موضع من كتاباته وهى «يبدو لى أنه من المعقول تماما أن أقترح ، كما اقترحت فى عام ١٩٥٠ ، أن العقل ربما كان جوهرا متميزا ومختلفا»(٤) عن الجسم .

وعلى الرغم من أن العلم فى الحضارة المعاصرة قد بنى على أساس من الحضارة الإسلامية إلا أنه قد انحرف عن هذا الأساس الإسلامى واتخذ مسلكا آخر هو الطريق المادى الصرف المعادى لقضية الإيمان والغيب والتسليم بإله خالق مبدع مصور . وأراد بذلك أن يدور بالمعارف العلمية فى إطارها المادى وأن يبعدها كل البعد عن الاستنتاجات الكلية التى تربط الكون ومن فيه - بما فى ذلك الإنسان - بخالقه . وهنا يأتى دور الفكر الإسلامى لتصحيح هذا المسار ، ويساند النزعات الإيمانية القليلة فى الفكر الغربى ويقيم جسور الصلة بينه وبين الأفكار السليمة والمعتدلة فى هذا الفكر . ولكننا فى محاولة اللحاق بالركب ، بدأنا ننقل ونأخذ كثيرا عن هذه الحضارة الغربية بغير تصرف ولا فحص ، وظلت كتبنا تمتلئ بقضايا عديدة فيها مخالفات شرعية كثيرة وواضحة وصارخة للغاية وتضع الطفل والشاب فى مراحل تعليمه المختلفة فى مواضع حرجة غاية الحرج بين دين آمن به وتعلمه ويمارس تعاليمه وبين معارف تتحدث باسم العلم ، الذى يعد فارس الحلبة فى الثقافة المعاصرة ، وتتعارض مع الدين معارضة صارخة وصريحة ومن هنا تأتى ضرورة إسلامية المعرفة .

وليس من شك فى أننا فى حاجة إلى تصفية كتاباتنا العلمية من كل ما يعارض العقيدة الإسلامية ، ولا يعد ذلك تعصباً ولا ضيقاً فى الأفق ولا حجراً على العقل البشرى ، لأننا نعلم أن العقل البشرى من أعظم نعم الله على الإنسان وأن الشكر على هذه النعمة يقتضى استخدامها إلى أقصى طاقة ممكنة . ولكن لابد من وجود ضوابط .

---

(٣) Penfield , W. , The Mystery of the Mind . Princeton , New Jersey : Princeton University Press , 1975 , p. 80.

(٤) Ibid , p, 62 .

ويتعين على الإنسان أن يفهم الأسئلة الكلية التى أسلفنا الإشارة إليها وهى : من أنا ؟ ومن الذى أرسلنى إلى هذه الحياة ؟ وما هى رسالتى ؟ وكيف يمكن تحقيقها ؟ وما هو مصيرى بعد هذه الحياة ؟ وإذا لم يدرك الإنسان الإجابات على هذه الأسئلة ، فسوف تضطرب حياته وتفقد قيمتها ومغزاها مهما حقق من إنجازات علمية ومادية ومهما تمتع فى حياته بمتع حسية .

ولقد أسلفت الإشارة إلى ضرورة تدعيم الأفكار الصحيحة فى الفكر الغربى ومن جسور التواصل معها ، ومن بين الكتب الجيدة التى تبرز مثل هذه الأفكار كتاب : «العلم من منظوره الجديد» . ويدور البحث فى هذا الكتاب على هيئة مقارنة بين مقولات المذهب المادى . الذى يسميه المؤلفان «النظرة العلمية القديمة» . ومقولات النظرة العلمية الجديدة التى اكتملت ملامحها الأساسية مع مطلع القرن العشرين ، والتى كان لعلمى الفيزياء الحديثة والكوزمولوجيا الحديثة بمفاهيمها الجديدة للزمان والمكان ولنشأة الكون وتطوره ، الفضل الأول فى إرساء دعائمها كنظرة بديلة عن النظرة المادية القديمة . ويعرض المؤلفان للظروف التى نشأت فى ظلها النظرة العلمية القديمة التى اصطبغت بصبغة مادية صرفة كرد فعل على هيمنة الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط على عقول الناس ، والتى وصلت فى عهودها المتأخرة إلى حالة من الجمود العقلى والتخبط الفكرى ، وكان من نتيجة ذلك أن أعرض عنها العلماء فى ذلك العصر وأسسوا العلوم الطبيعية على المشاهدة الحسية والتجارب العلمية(٥) .

وفى مقابل هذه النظرة العلمية المادية برزت إلى الوجود مع مطلع القرن العشرين نظرة علمية كان من ألمع روادها أينشتين وهايزنبرج وبور وغيرهم ممن استحدثوا مفاهيم جديدة كل الجدة أطاحت بالمفاهيم والنظريات الفيزيائية السابقة ، فقد أثبت أينشتين ، مثلا ، نسبية الزمان والمكان والحركة . وبيّن الفيزيائى الدنمركى نيلز بور أن الذرة ليست أصغر جسيم يمكن تصوره ، كما كان نيوتن يظن ، بل إنها هى الأخرى مكونة من نواه يحيط بها عدد لا حصر له من الإلكترونات . وأجمعت آراء كبار علماء الفيزياء النووية والكوزمولوجيا على أن الكون بما يحويه من ملايين المجرات ومليارات النجوم والكواكب قد بدأ فى لحظة محددة من الزمن يرجع تاريخها إلى ما بين ١٠ و ٢٠ مليار سنة ، فثبت بما لا يدع مجالا للشك أن المادة ليست أزلية ، وأن للنجوم آجالا محددة

---

(٥) روبرت أغروس ، جورج ستانسيو ، العلم فى منظوره الجديد ، ترجمة د. كمال خلايلى ، سلسلة عالم المعرفة (١٣٤) ، الكويت ، ١٩٨٩ ، مقدمة المترجم ، ص ٧-٨ .

تولد وتموت كالآدميين ، وأن الكون المادى نفسه فى تطور وتمدد مستمرين[٦] ، وانتهى هؤلاء العلماء إلى الإيمان بوجود خالق لهذا الكون .

وجاء جيل آخر من العلماء المتخصصين فى مبحث الأعصاب وجراحة المخ من أمثال شرنجتون وإكلس وسبرى وبنفيلد ، وانتهوا إلى نتيجة مؤداها أن الإنسان مكون من عنصرين جوهريين : جسد فان ، وروح باقية ، وأن الإدراك الحسى حقيقة ، ولكنه ليس المادة ، ولا هو من خواص المادة ، وليس فى مقدور المادة أن تفسره . ومن هنا يخلص شرنجتون إلى (أن كون وجودنا مؤلفا من عنصرين جوهريين أمر ليس -فى تصورى- أبعد احتمالا بطبيعته من اقتصاره على عنصر واحد) ، فالنظرة الجديدة تفترض وجود عنصرين جوهريين فى الإنسان : الجسم والعقل»[٧] .

ويرى الأستاذ الدكتور زغلول راغب النجار أن «إعادة كتابة العلوم من منظور إسلامى» يجب أن تتأسس على النقاط الآتية :

١- لابد من التأكيد على حقيقة الخلق ووحدانية الخالق وتفرده على خلقه .

٢- الكون المادى الذى لا عقل له ولا وعى له لم يوجد نفسه بنفسه ، ومن ثم يجب الإقرار بموجد له .

٣- هذا الموجد العظيم (وهو الله) مغاير لخلقه ، ولا يحده مكان ولا زمان لأنه مبدع المكان والزمان ، ولا تكون ذاته العليا المادة والطاقة لأنه مبدعها ، وهذا تفكير منطقى يرضاه العقل السليم ، فالله ليس كمثله شيء .

٤- يجب التوكيد على أن الإيمان قضية غيبية . فالقرآن الكريم يبدأ فى سورة البقرة بتعظيم الإيمان بالغيب ﴿**الذين يؤمنون بالغيب**﴾ لأنها قضية أساسية . ولولا التسليم بأمور غيبية فى الكون ما استطاع العلم أن يتقدم ، ولا توجد وسيلة مادية لكى ننفى أو نثبت وجود الملائكة والحياة فى البرزخ أو البعث أو الحساب أو الخلود فى الجنة والنار ، فكل هذه قضايا غيبية من صميم العقيدة والإيمان ، وإذا لم يتلق فيها الإنسان بيانا من الله وترك ذلك لاجتهاده الشخصى فإنه يضل ضلالا بعيدا .

٥- يجب إظهار الرؤية الإسلامية للحياة والكون والإنسان ، وبيان أن رسالة الإنسان هى عبادة الله والالتزام بالضوابط الأخلاقية ، ولقد لخص رسول الله ﷺ بعثته

---

(٦) المرجع السابق ، ص ٩ .

(٧) المرجع السابق ، ص ٣٠ .

الشريفة فى قضية الأخلاق وذلك فى قوله «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» ، فالأخلاق قضية أساسية ، حتى فى النظرة العلمية التى تنحرف بها السبل أحيانا، نجد بعض النزعات التى تعدل لها المسار وتدعو إلى مايسمى «بأخلاق العلم» .

٦- التأكيد على استثارة فضول الطلاب فى تقصى الحقيقة العلمية على أساس أن ذلك يمثل ضرورة من ضرورات تعلم العلوم الكونية ، والابتعاد عن طريقة التلقين والحفظ، إذ أن التلقين لا يثير فى نفس الطالب ذلك الجمال الذى يدركه الباحث ، كما أن طريقة التلقين تحول كثيرا دون ظهور القدرات الإبداعية لدى الطلاب .

٧- إبراز جوانب العظمة فى الكون ، وكيف بنى هذا الكون العظيم من الذرة ومكوناتها التى لا ترى بالعين المجردة ، وكيف استطاع العلماء أن يستنبطوا بقياسات رياضية أشياء كثيرة من مكونات لا ترى حتى الآن . وإن دل ذلك على شىء فإنما يدل على دقة بناء هذا الكون وإحكام التناسق وروعة البناء . ثم انطلق من الذرة إلى المجرة وهى أكبر الوحدات المدركة فى هذا الكون ، ترى تماثلاً رائعاً بين بناء الذرة وبناء المجموعة الشمسية وبناء المجرة ، وبين الذرة والخلية وحدة بناء عجيبة تتراءى لنا فى هذا الكون ، ومن ثم يجب التوكيد على عظمة هذا الكون فى كل جزء منه سواء كان صغيرا أو كبيرا .

٨- التأكيد على الحكمة من الخلق ، فلو نظرنا ، مثلا ، فى تطور تكون القشرة الأرضية أو المجموعة الشمسية أو دورة المياه ودورة الصخور والهزات الأرضية والثورات البركانية ، لوجدنا أنها تتم بتوافق رائع للغاية ، ولابد من أن يدرك ذلك كله فى موضعه ويرتبط بذلك بيان وحدة البناء فى الكون وأنه ليس أزليا . ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن من بين النتائج الهامة التى توصلت إليها النظرة العلمية الجديدة التى أسلفنا الإشارة إليها تلك النتيجة القائلة بأن الكون يقوم على اتساق وتناغم ولا يقوم على تضاد أو تنافر .

٩- التأكيد على أن الله تعالى خلق الخلق وجعل ما فى الأرض جميعا مسخرا للإنسان وأن قدرة الإنسان على استقراء سنن الله فى الكون ليس لبراعة أو معجزة فيه وإنما هى لاتساق السنن الكونية ، ولولا أنها متسقة وخارقة وقابلة للإعادة ولا تتغير ما استطاع الإنسان أن يصل إلى فهم شىء منها ، فقدرة الإنسان على فهم هذه السنن هى من تسهيل الله للخلق .

١٠- التأكيد على أن القوانين التـى تسـير الكـون جـاءت تـأكيدا لقـدرة ا لله وتحقيقـا لحكمته .

١١- إظهار أن العلم فى جوهره محاولة جادة للوصول إلى الحقيقة ، ويجب على العـالم أن يتحلى بكثير من التواضع ، فالعلم يضيـع مـع الغـرور والكـبر ، ويتعـين علـى العالم أن يعرف أنه لا يدرك الحقيقة برمتها ، وإنما يدرك طرفـا منهـا يعينـه علـى القيام بواجب الاستقراء للسنن الكونية .

١٢- التأكيد على أن العلم التجريبى لا يتعدى كونه محاولة بشرية للتفسير ، وأنـه فـى حقيقته معارف جزئية ، وبالتالى لا يمكن أن يجيب على الأسئلة الكلية . ويخطـئ المرء أشد الخطأ لو وضع العلم فى موضـع تعـارض مـع الديـن ، إذ لكـل منهمـا موضعه المناسب ، فالدين يجيـب علـى الأسـئلة الكليـة الغيبيـة التـى يتعـذر علـى الإنسان أن يدركها بحسـه ، بينمـا يجيـب العلـم علـى قضايـا جزئيـة إذا جمعـت بطريقة صحيحة يمكن أن تأكد على بعض الحقائق الكلية .

التأصيل الإسلامى للعلوم الكونية :

لقد جاء الإسلام بالقرآن الكريم وبالسنة المطهرة ليخاطب العقل ، وكان طبيعيا أن تكون آخر الرسالات موجهة إلى العقل الإنسانى الذى يستطيع أن يعرف الحقـائق . ولم يترك القرآن الكريم ركنا مـن أركـان الكـون إلا وطـوّف الإنسـان حولـه ، وحـث أصحاب العقول الراجحة علـى البحـث والتـأمل فـى ظواهـر الكـون ، والوقـوف علـى قوانينها وطبيعتها ، والإفادة منها فى إعمـار الحيـاة علـى الأرض . ولم يقتصـر الإسـلام على حث الإنسان على تحصيل العلم ، وإنما نجد صورا متنوعة فى آيات القـرآن الكريـم تكشف عن ضرورة الإفادة من العلم ، فعندمـا يفـرض الإسـلام علـى المسـلمين فروضـا عينية كالصلاة والزكاة والحج ، والتـى يتطلـب تحقيقهـا معرفـة علميـة دقيقـة كتحديـد القبلة، ومقادير الزكاة ، وأوائل الشهور ، ومعرفة تقسيم المواريث والمعاملات المختلفـة. زد على ذلك أن هناك علماً كاملاً يتعذر على الإنسان الإلمـام بـه بمفـرده ، وهـو «علـم المواريث» جاء بأسره فى آيات محدّدة فى القرآن الكريم ، وهذا العلـم بصورتـه الـواردة فى هذه الآيات يضمن العلاقات الطيبة بين الناس واستمرار الحياة على الأرض .

جاء الإسلام إذن يطلب العلم ويحث على تحصيـل المعرفـة العلميـة ، وهـذا درس استوعبه علماء الحضارة الإسلامية وذلك من خلال بحثهم فى العلوم المختلفـة ، وفهمـوا النظر الذى دعا إليه القرآن الكريم على أنه ليس نظرا سطحيا ، فهذا عبد ا لله القزوينى

أحد علماء الحضارة الإسلامية والذى ينتهى نسبه إلى أنس بن مالك يقول : «ليس المراد من النظر تقليب الحدقة نحو السماء ، فالبهائم تشارك الإنسان فيه ، ومن لم ير من السماء سوى زرقتها ، ومن الأرض إلا غبرتها ، فهو مثل البهائم أو أدنى حالا منها أو أشد غفلة ، كما قال الله تعالى : **﴿لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ، ولهم آذان لا يسمعون بها ، أولئك كالأنعام بل هم أضل ، أولئك هم الغافلون﴾** .

ولقد برز الجانب الإيمانى فى التصور العلمى الإسلامى ، فالجانب المادى وحده لايمكن أن يقيم حضارة سوية ، وهذا الجانب الإيمانى تجده واضحاً فى حياة علماء الإسلام ، فهذا ابن سينا كان كلما تعذر عليه حل مشكلة يتوضأ ويصلى ويتجه إلى : «مبدع الكون ، حتى فتح الله لى المنغلق وتيسر المتعسر» ، ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية : « التعليم لا يحصل كله بالاستعداد والجد ، وأن هناك جزءا طبيعيا يتلقى بالفتح من الله» ، ويقول ابن الهيثم : «فلما كملت لإدراك الأمور العقلية انقطعت إلى طلب معدن العلم ، فوجهت رغبتى وحرصى إلى إدراك ما به تنكشف تمويهات الظنون ، وتنقشع غيابات المتشكك المفتون ، وبعثت عزيمتى لتحصيل الرأى المقرب إلى الله» . أما عبد الله القزوينى فكان يقول : «مرادى من النظر التفكر فى المعقولات ، والنظر فى المحسوسات ، والبحث عن حكمتها وتصاريفها ليظهر لنا حقائقها لأنها سبب اللذات الدنيوية والسعادات الأخروية ، ولهذا قال النبى ﷺ : «اللهم أرني الأشياء كما هى ...» وكلما أمعن النظر فيها ازداد من الله تعالى نوراً وهداية ويقيناً وتحقيقاً لهذا قال رسول الله ﷺ : «تفكروا فى خلق الله» والفكر فى المعقولات لا يأتى إلا لمن له خبرة فى الرياضيات والعلوم بعد تحسين الأخلاق وتهذيب النفس .

ولقد قامت النظرة الإيمانية بدور كبير فى العصر الحاضر حيث ساعدت أحد العلماء على أن يحدد أن هناك أربع أنواع من القوى التى تعمل وهى القوة الجاذبية ، والكهرومغناطيسية ، والنووية الضعيفة والنووية القوية ، فاجتهد العلماء فى البحث عن توحيدها ، ومن الذين أسهموا فى توحيد هذه القوى العالم الفيزيائى الباكستانى الدكتور محمد عبد السلام ، وأثناء تسلمه لجائزة نوبل عام ١٩٧٩ والتى حصل عليها فى الفيزياء بناء على هذه النظرية ، قال فى خطابه أثناء تسلم الجائزة إنه يدين بالفضل إلى عقيدته كمسلم ، لأنه انطلق من منطلق التوحيد الإسلامى ، وكان هناك انسجام بين عقيدته الإسلامية ومجال بحثه فى الفيزياء الطبيعية ، ومن هنا نؤكد أن البحث عن الحقيقة إذا سار فى طريقه السليم ، فإنه يؤدى إلى الحقائق التى لن تتعارض مع مسلمات العقيدة الإسلامية .

وقدم الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد باشا فى محاضرته «التأصيل الإسلامى للعلوم الكونية»* أمثلة من تراثنا العلمى الإنسانى ، يبين مدى حاجة العلم المعاصر إلى هذا التراث ، ومن باب أولى مدى حاجتنا نحن إلى ذلك لتشكيل عقلية الشباب المسلم بطريقة علمية صحيحة .

إذا تعرضنا لظاهرة الجاذبية ، نجد أنه يدرس لطلابنا فى المدارس قصة التفاحة التى سقطت على رأس نيوتن ، وكيف كانت إلهامه لاكتشاف قانون الجاذبية الأرضية، والقوانين عموما لها طريقة فى اكتشافها ، ويعرف هذا الذين يمارسون البحث العلمى ، والقوانين ليست درجة واحدة من الأهمية ، فهناك قوانين هامة لها دور كبير فى تفسير رؤية الإنسان للخلق مثل القوانين المنسوبة لنيوتن ، وقوانين الطاقة وغيرها . فقانون الجاذبية وفقا للنظرية التى أشرت إليها ، كان له مقدمات ، وحتى نيوتن نفسه يعترف بأنه لم يكن ليصل إلى نظرية ما لم يقف على أكتاف من سبقوه . لكنه يقصد ، للأسف، بمن سبقوه جاليليو وكبلر وغيرهما ، ونحن نصحح هذه المقولة فنقول بأن من سبقوه أيضا هم علماء الحضارة الإسلامية. وهناك نص فى كتاب «الجوهرتين العتيقتين» للحسن بن أحمد الهمدانى الملقب بلسان اليمن ، وله مؤلفات معروفة فى الجغرافيا والتاريخ والأدب وغيرها من العلوم ، واكتشف كتابه هذا المستشرق السويدى كريستوفر تول وحققه عام ١٩٦٩ ، يقول الهمدانى عن الأرض : «فمن كان تحتها رأى الأرض عند نصفها الأسفل ، فهو فى الثبات فى قامته كمن فوقها ، ومسقطه وقدمه إلى سطحها الأسفل كمسقطه إلى سطحها الأعلى وكثبات قدمه عليه ، فهى بمنزلة حجر المغناطيس الذى يجذب قواه الحديد إلى كل جانب ، فأما ما كان فوقه ، فإن قوته وقوة الأرض تجتمعان على جذبه ، وما دار به فالأرض أغلب عليه بالجذب...» صورة مكتملة وواعية بأن الأرض كروية ولها جاذبية ، وهذه الجاذبية تعمل فى اتجاه مركز الأرض ، ومن يقف فوق الأرض أو أثناء دوران الأرض إلى أعلى تكون قوته مع قوة الجاذبية ، ومن يكون فى أسفل الكرة ، فقوة جاذبية الأرض تقهر وتكون مؤثرة بالنسبة لقوة الشخص الذى يقف عليها . وهذه الصورة لا يستطيع أن يدركها فى هذا الوقت المبكر إلا عالم استخدم المنهج العلمى فى التفكير . ويجدر بنا أن نؤكد هذا الكلام لأن ما ورثه القدماء عن أرسطو أنه قال : «الأجسام تسقط للأرض وفقا للوحشة الطبيعية» أى أن الجسم عندما يبعد عن الأرض تنتابه وحشة كالطفل

* وانظر لنفس المؤلف أيضا ، التراث العلمى للحضارة الإسلامية ، ومكانته فى تاريخ العلم والحضارة ، الطبعة الثانية ، مطابع دار المعارف ، مصر ، ١٩٨٤ .

عندما يبعد عن أمه ، فيميل هذا الجسم للسقوط للأرض ، كمن يرجع إلى حضن أمه ، وعندما أراد أن يفسر صعود الأجسام إلى أعلى كالنار : «لأن موطنها الطبيعى فى الأفاق العلوية وهى تحن للصعود لأعلى كالصقور عندما تحن لأوكارها» .

الجذب يأتى عند أرسطو من الجسم ، بينما يقول الهمدانى : إن الجذب يبدأ من الأرض وتلك هى العبقرية العلمية السليمة . ولقد أصاب الهمدانى عندما شبه الأرض بحجر المغناطيس . وهذه النقطة عندما نحللها نجد أنها تمثل ثورة علمية ، لأنها أحدثت تحولا فى النظرية العلمية . ويجب علينا عندما ندرس تاريخنا العلمى الإسلامى أن نصحح رأى «توماس كون» صاحب كتاب «بنية الثورات العلمية» الذى استهل تأريخه للفكرة بجاليليو ، مع أن التاريخ العلمى الدقيق لهذه الفكرة يبدأ مع إسهام الهمدانى .

والحقيقة أن هناك علماء فى الإسلام تحدثوا عن جاذبية الأرض وأشهرهم البيرونى الذى قال فى «القانون المسعودى» : «الناس على الأرض منتصبوا القامات على استقامة أقطار الكرة وعليها أيضا نزول الأثقال إلى أسفل» ،والهمدانى سبق البيرونى إلى القول بالجاذبية بمائة عام .

ولقد ذهب أرسطو إلى أن الجسم الثقيل يصل إلى الأرض أسرع من الجسم الخفيف كالريشة مثلا ثم يقفز المؤرخون فجأة إلى جاليليو الذى قام بتجربة علمية وألقى بجسمين مختلفى الوزن من قمة عالية ، وأكد هذه التجربة . ولكن دعونا ننظر فيما قاله هبة الله بن ملكا البغدادى صاحب كتاب «المعتبر فى الحكمة» : «لو تحركت (سقطت) الأجسام فى الخلاء لتساوت حركة الثقيل والخفيف والكبير والصغير والمخروط المتحرك على رأسه الحاد ، والمخروط المتحرك على قاعدته الواسعة ، فى السرعة والبطء ، لأنها تختلف فى الملاء بهذه الأشياء بسهولة خرقها لما تخرقه من المقاوم المخروط كالماء والهواء وغيره» وهذا قانون أصح من قانون جاليليو الذى طور قانونه بحكم تطور الأجهزة العلمية .

وتؤكد الدراسات والوثائق على أن علماء الغرب اطلعوا على إسهامات الحضارة الإسلامية وأخذوا منها ، فهناك دراسات تؤكد إطلاع جاليليو وبيكون على أعمال ابن الهيثم وغيره من علماء المسلمين ونقلا عنهم الكثير ، بل إننا نجد فى مجال الفكر الفلسفى أن فلاسفة الغرب أطلعوا على مؤلفات فلاسفة الإسلام ونقلوا عنهم ، فقد

علق ديكارت بخطه على الأجزاء الخاصة بالشك فى النسخة المترجمة من كتـاب «المنقـذ من الضلال» للإمام الغزالي قائلا : تنقل هذه إلى منهجنا[٨] .

وإذا انتقلنا إلى القوانين التى تنسب إلى نيوتن مثل قانون القصور الذاتى القـائل : «بأن كل جسم يظل على حالته من الحركة أو السكون ما لم تؤثر عليـه قـوة تغـير مـن حالته» ، لوجدنا أن أينشتين يقول : بأن عبقرية نيوتن الحقيقية ظهرت فى هذا القانون، لأنه استخدم الخيال العلمى المرتبط بالواقع ، لأن هذه التجربة لا يمكن تحقيقهـا عمليـا ، إذ يتعذر علينا أن نأتى بأى جسم يتحرك دون أن تؤثر عليه أية قوة ، ولكن إذا حـدث هذا فسوف يظل الجسم متحركا إلى أن يشاء الله .وقـال أينشـتين : إن العلـم الطبيعـى يدين لخيال نيوتن وقانون القصور الذاتى ، وإذا كان هذا الوصف صحيحا ، فمن حقنـا أن نسحبه إلى علماء الحضارة الإسلامية ، فابن سـينا يقـول فـى «طبيعيـات الشـفاء» : «وليست المعاوقة للجسم بما هو جسم ، بل معنى فيـه ، يطلـب البقـاء علـى حالـه مـن المكان أو الوضع» . وهنا يشير ابن سينا إلى فكرة القصـور الذاتـى . ويقـول ابـن ملكـا البغدادى فى «المعتبر فى الحكمة» : «وكل حركة ففى زمـان لا محالـة ، فـالقوة الأشـد تحرك أسرع وفى زمان أقصر ... فكلما اشتدت القوة ازدادت السرعة فقصـر الزمـان ، فإذا لم تتناه الشدة لم تتناه السرعة ، وبذلـك تصير الحركـة فـى غـير زمـان أشـد ، لأن سلب الزمان فى السرعة نهاية ما للشدة» وهذا وصف للقانون الثانى لنيوتن .

ويقول فخر الدين الرازى فى المباحث الشرقية فـى علـم الإلهيـات والطبيعيـات : «الحبل الذى يجذبه جاذبان متساويا القوة إلى جهتين مختلفتين ، لا يخلو إما أن يقـال أنـه ما فعل واحد منهما فعلاً ،وهو محال لأن الذى يمنع كل واحد منهما عن فعله هو وجود فعل الآخر» ما الفرق بين هذا القانون وقانون نيوتن «كل فعل له رد فعل مساو له فـى المقدار ومضاد له فى الاتجاه» ، مع الأخذ فى الاعتبار أن هذه ليست صياغة نيوتن وإنمـا هى صياغة معدلة لفكرته ؟ ما الذى يمنع أن نصحـح ونعـدل ونـرد إلى أسـلافنا حقهـم كأن تقول مثلا قانون الرازى ونيوتن ؟ فهناك قوانين اشترك فى وضعها أكثر من عالم ، ولا زلنا نذكرها حتـى الآن ، أو نشـير علـى الأقـل فـى مقدمـة كـل قـانون إلى أصولـه الحقيقية ، وهنا تأتى عملية التأصيل الإسلامى للعلوم بصورة مقنعة ودقيقة .

وفى مجال البصريات يأتى إسهام ابن الهيثم المتوفى (٤٢٢هـ = ١٠٢٩م) والـذى سماه علماء الغرب الـ Alhazen ، ويتمثل إسهامه فى ثورة علمية فى عالم البصريات ، إذ

(٨) انظر د. محمود حمـدى زقـزوق ، المنهـج الفلسـفى بـين الغـزالى وديكـارت ، الطبعـة الثالثـة ، دار القلـم ، الكويت ، ١٩٨٣ ، ص ١٨ .

قدر له أن يكون منشئ علم الضوء غير منازع ، إذ ميزت دراساته دقة أوصافه للعين وإدراك الرؤية ، وتفسير ظاهرة الانكسار الجوى والرؤية المزدوجة ، وقد درس بمنهجه العلمى الدقيق انعكاس الضوء ووضع نظرية جاءت إجابة على السؤال الآتى : إذا كان لدينا مرآة أسطوانية وشيء آخر يشبه النقطة ، فكيف نحدد الوضع الذى تتخذه العين لترى هذا الشيء فى المرآة ؟ وكانت إجابة ابن الهيثم فى صورة معادلة من الدرجة الرابعة حلها عن طريق خط تقاطع دائرة وقطاع زائد ، وعلى هذا النحو بدت نزعته العلمية الدقيقة فى نظريته فى انعكاس الضوء . وكان يرى أن الضوء ينشأ عن المرئيات و لا ينبعث من العين ليلمسها كما ظن أسلافه من القدماء . وأعظم كتبه فى هذا المجال هو كتاب «المناظر» - الذى ترجم عدة مرات فى العصور الوسطى إلى اللاتينية وأثر تأثيراً بالغاً فى وايتلو وروجر بيكون وكبلر وغيرهم من علماء الغرب(٩) .

وفيما يتعلق بعلم الزلازل ، الذى أصبح شغل الناس فى وقتنا الحالى ، نجد أن بعض الخرافات كانت تسيطر عليه مثل القول بأن الأرض محمولة على قرنى ثور ، أو القول بأن الموتى يحاولون الخروج من الأرض بصورة جماعية ، ولكن يأتى ابن سينا ويقول بتفسير علمى لم نجد أفضل منه حتى الآن : «إن الزلزلة حركة تعرض لجزء من أجزاء الأرض بسبب ما تحته ، ولا محالة أن ذلك السبب يعرض له أن يتحرك ، ثم يحرك ما فوقه ، والجسم الذى يمكن أن يتحرك تحت الأرض ، ويحرك الأرض إما جسم بخارى دخانى قوى الاندفاع كالريح ، أو جسم مائى سيال ، وإما جسم هوائى ، وإما جسم نارى ، وإما جسم أرضى» ، ويذكر ابن سينا أن أكثر أسباب الزلزلة هى الرياح المحتقنة، ويستدل على ذلك بأن البلاد التى تكثر بها الزلازل إذا حفرت فيها آبار وقنى كثيرة حتى كثرت مخالص الرياح والأبخرة قلت الزلازل بها ...» . وكان يعتقد إلى عهد قريب أن هذا الرأى لا سند له من الصحة ، ولكن الدراسات الاهتزازية أوضحت حديثا أن أغلب الزلازل تنشأ عند أعماق تبدأ من ٥ كم حتى أقل من ٦٠ كم تحت سطح الأرض وتعرف بالزلازل الضحلة ، بينما تحدث نسبة ضئيلة من الزلازل العميقة والمتوسطة العمق عند أعماق أكبر بكثير تصل إلى ٧٠٠ كم . وتتجه الأنظار حاليا إلى الإفادة من هذه الدراسات فى ولاية كاليفورنيا التى بها الزلازل عند أعماق ضحلة ، مما ييسر عمليات الحفر باعتبارها من الحالات المناسبة للتحكم فى الزلازل . ويضيف ابن سينا بعض أنواع الزلازل فيقول منها ما يكون على الاستقامة إلى فوق ، ومنها ما يكون على ميل إلى جهة ، و لم تكن جهات الزلزلة متفقة ، بل كان من الزلازل رجفية،

---

(٩) د. توفيق الطويل ، قضايا من رحاب الفلسفة والعلم ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٨٦ ، ص ٢٦٨.

مما يتخيل معها أن الأرض تقذف إلى فوق ، ومنها ما تكون اختلاجية عرضية رعشية ، ومنها ما تكون مائلة إلى القطرين ويسمى القطقط ، وما كان منه مع ذهابه فى العرض يذهب فى الارتفاع أيضا ويسمى سُلاّميا» ولم يفت ابن سينا أن يذكر فوائد الزلازل والغاية منها فيقول : منافع الزلازل تفتيح مسام الأرض للعيون ، وإشعار قلوب فسقة العامة رعب الله تعالى» .

وتستطيع أن تنظر إلى بقية العلوم لتدرك بوضوح أن علماء الإسلام قد أسسوا هذه العلوم تأسيسا سليما وخلصوها من الغموض والأساطير والخرافات التى صاحبتها عند غيرهم من العلماء السابقين عليهم . ويتعين علينا دراسة إسهامات المسلمين ، إذ أن ذلك يفتح طاقة من نور تبعث الأمل فى إبداع فكرى وعلمى جديد ، فالمسلمون يشعرون الآن بشىء من احتقار الذات ويرجع ذلك إلى تخلفهم فى مجالات كثيرة على مدى قرنين من الزمان ، ولكن هذه المدة لا يجب أن تقلل من قيمة أننا حملنا لواء المعرفة أحد عشر قرناً من الزمان ، والحضارة المعاصرة بنيت على أسس الحضارة الإسلامية ، ولا ينكر ذلك إلا من كان فى قلبه مرض ، ولكن من الأمور المحزنة أننا عندما نطالع أى كتاب يعرض لجانب من العلم أو تاريخه يتحدث عن الحضارة اليونانية القديمة ثم الرومانية القديمة ثم يقفز إلى عصر النهضة ، وكأن هناك أحد عشر قرنا من الزمان ظلام دامس . نعم كانت عصور ظلام عندهم هم ، وتسمى العصور الوسطى عندهم أحيانا باسم «العصور المظلمة» لكنها لم تكن عصور ظلام عند المسلمين بل عصور ذهبية متألقة بالمعرفة الصحيحة* .

ويحتوى القرآن الكريم على إشارات علمية كثيرة تدعو العقل المسلم إلى التفكير فيها ، ويدخل الاجتهاد فى فهم هذه الإشارات فى بابين هما التفسير العلمى للقرآن الكريم والإعجاز العلمى للقرآن الكريم . وهناك محاولات جادة فى هذا المجال . ويتحدث الأستاذ الدكتور زغلول راغب النجار عن «المفهوم العلمى للجبال فى القرآن الكريم» ويقول : إذا أمسكنا بأى قاموس لغوى ونظرنا فى معنى الجبال لا نجد سوى أن الجبل نتوء أو بروز أرض يتجاوز ارتفاعه ٣٥٠ مترا كما يقول الإنجليز أو ٦٥٠ متراً كما يقول الأمريكيون ، بينما نجد القرآن الكريم يتحدث عنها فى ٤٩ آية على أنها أوتاد ومرسيات للأرض . ويأتى العلم منذ أقل من عشر سنوات ليؤكد حقيقة رائعة وهى أن الحياة على الأرض لا تستقيم بدون الجبال ، فحينما يقول القرآن ﴿متاعا لكم

---

* انظر فى هذا السياق : د. توفيق الطويل ، العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، وللمؤلف نفسه ، فى تراثنا العربى الإسلامى ، سلسلة عالم المعرفة (٨٧) ، الكويت ، ١٩٨٥ .

ولأنعامكم﴾ أى أن الحياة لا تستقيم بدون هذه الجبال ، فالقشرة الأرضية عبارة عن ألواح تتباعد عن بعضها فى أوساط البحار والمحيطات وتتجدد قيعان البحار والمحيطات بطريقة مستمرة فتصطدم هذه الكتل عند حواف القارات وتتكون السلاسل الجبلية ، وهذا الاصطدام العنيف يهز القشرة الأرضية. وحينما تتكون السلاسل الجبلية ينفذ للجبل وتد يصل فى طوله إلى ١٥ ضعف ارتفاعه فوق السطح ويغوص فى مادة لزجة عالية الكثافة تحت القشرة ويتحرك بقانون الطفو ، وكلما أكلت منه عوامل التعرية يرتفع حتى إذا تساوى مع سمك القشرة الأرضية يتوقف عن الحركة وتبدأ عوامل التعرية تبرية حتى تسوية بسطح الأرض فتظهر أوتاد الجبال وبها خيرات وثروات لا تتكون إلا تحت هذه الظروف عالية الحرارة وعالية الضغط . فمن الذى علم محمدا ﷺ ذلك وهو النبى الأمى ؟ ولم يكن هذا معروفا لا قبله ولا فى عهده ؛ فنظرية الألواح بدأت فى التبلور فى ستينيات هذا القرن وكثير من علماء الأرض لا يعلمون قيمة الجبال . وحركة الأرض حركة عنيفة لأنها ألواح تطفو على مادة لزجة مع سرعة دوران الأرض وتتحرك هذه الألواح بسرعة عاتية ، ولولا هذه الجبال لما سمحت هذه السرعة بفتح تربة أو زراعة نخلة أو بناء طريق .

ويتحدث القرآن الكريم أيضا عن **﴿والسماء ذات الرجع والأرض ذات الصدع﴾** ومن الحقائق الكونية الثابتة أن الأرض التى نحيا عليها مليئة بالصدوع التى يشبهونها بالحز الذى على كرة التنس وتميز الأرض فى مئات الآلاف من الكيلو مترات، فمن الذى علم محمداً ﷺ هذا . ويتحدث القرآن الكريم عن أن قيعان البحار والمحيطات متقدة بالنار **﴿والبحر المسجور﴾** ويؤكد العلم على ذلك الآن . وحينما يتكلم القرآن الكريم عن مواقع النجوم **﴿لا أقسم بمواقع النجوم وإنه لقسم لو تعلمون عظيم﴾** فإن كلمة مواقع هذه وحدها إعجاز ما بعده إعجاز ، لأن الإنسان لا يرى من على سطح الأرض من النجوم إلا مواقعها ، لأن النجوم تتحرك بسرعات هائلة لا يدركها الإنسان ، وقد أكد العلماء على أن كثيراً من النجوم انفجرت منذ آلاف السنين وانتهت ولكن يظل ضوئها ينتقل إلينا تأكيداً للآية الكريمة . والنجم الواحد الذى يراه الإنسان حقيقة هو الشمس . كما تحدث القرآن الكريم عن اتساع هذا الكون ، وهذه حقيقة لم يثبت إلا فى مطالع هذا القرن **﴿والسماء بنيناها بأيد وإنا لموسعون﴾** ؛ ويتحدث كذلك عن بدء الكون من جرم واحد ثم انفجر **﴿ألم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾** .

وليس من شك فى أن تأصيل الثقافة الذاتية لأية أمة ، وتعزيز قيمها فى نفوس النشء ، يجعل سلوك الفرد متوافقا مع مجتمعه وعاكسا لقيمه ومعتقداته ، والثقافة فى

أمتنا العربية الإسلامية ، يمكن أن تقدم ما هو أكثر من مجموع عناصرها المادية والفكرية إذا ما امتزجت بتعاليم الإسلام الحنيف وقيمه السامية ، بحيث يصبح ما يضمره المثقف فى نفسه من تلك القيم والتعاليم دافعاً له نحو حياة عصرية تنسجم مع هويته الإسلامية، وتمكنه من المشاركة فى بناء الحضارة المعاصرة بنصيب يتناسب مع مجد أسلافه .

ولا يجب أن ننظر إلى التأصيل الإسلامى للعلوم الكونية على أنه مجرد رد فعل على الدعاوى والافتراءات الموجهة ضد الإسلام ، أو التى تشكك فى القدرة العقلية الإسلامية على إبداع العلم والفكر ، أو التى تشوه حقائق التاريخ والعلم على حد سواء، وإنما يتعين علينا أن ننظر إلى هذا التأصيل على أنه يمثل حجر الزاوية فى بناء نظرية إسلامية عامة فى العلم والبحث العلمى بصفة عامة ، تعيد للتفكير العلمى لدى البشرية طبيعته الحقة بوصفه بحثا موضوعيا عن الحقيقة كائنة ما تكون وذلك لخير الإنسان فى كل مكان . زد على ذلك أن التأصيل الإسلامى للعلوم الكونية يبدأ بالفهم الواعى لمكانة العلم والتكنولوجيا فى حياة الإنسان ، ويرشد العقل الإنسانى لينطلق من ثوابت الدين الإسلامى الحنيف ، ثم يتحرك فى إطار المتغيرات المرتبطة بهذه الثوابت ، والتى تتناسب مع اكتشافات العصر .

ولكن هناك اعتراض على التأصيل التاريخى لفضل المسلمين على الحضارة الغربية على أساس أن الشيء الأكثر أهمية هو النظر إلى المستقبل والعمل له . ويذهب بعض المثقفين إلى أن البحث فى كنوز التراث والماضى يعد مضيعة للوقت وتبديداً للجهد ، وفات هؤلاء أن تاريخ الأمم يشهد بأن النهضات التى تأتى بعد تخلف ترتكز فى جانب أساسى منها على إحياء الماضى ، ومن ثم فإن العلاقة بين الماضى والمستقبل يجب أن تأخذ بعين الاعتبار . ويتعذر على الطبيب أن يصف حالة المريض ويعالجها معالجة صحيحة قبل أن يسرد له المريض قصة مرضه . وإذا شئنا أن نعالج العلم المريض فى بلادنا ، يجب علينا أن ندرك الماضى إدراكاً سليماً ، وهناك عدة جوانب يجب الانتباه إليها وهى علم نفس العلم ، وعلم المعرفة ، وعلم احتماع العلم ، أى أن العلم المريض عندنا له جوانب احتماعية ونفسية وتاريخية علينا أن ندرسها ونشخصها ، وبذلك نجعل التراث علماً يخدم المستقبل ، وإذا لم ننجح فى ذلك فلا داعى لهذا التراث . ويفطن الغرب إلى هذه الحقيقة ويحيى تراثه لأنه وحد أن ذلك أمراً هاماً فى مشروعه العلمى . وإذا شئنا أن نشارك بشيء فى المستقبل ، فيجب أن نملك خطة واضحة المعالم للعمل من خلالها ، وإلا سوف نظل نعمل فى إطار المفهوم الغربى ، ومن بين معالم هذه الخطة أن تكون لدينا مصطلحاتنا الخاصة ، وأن ندخل كثيرا فى فقه العلم فى الإسلام . ونحن

نأخذ المصطلحات الغربية ونخضع لها ، فلماذا يكون المنهج العلمى الغربى هو المنهج المتبع دون غيره ؟ ولماذا نستخدم مصطلحاتهم دون غيرها ؟ إذا استطعنا أن نبدع لنا نظرية علمية ترتكز على أساس من عقيدتنا وتراثنا وتنبت من واقعنا وفى ضوء الاستعانة بالنظريات المعاصرة ، نكون قد وصلنا إلى الهدف المنشود .

ويحسن أن نميز هنا بين العلم فى ذاته كبحث نظرى من ناحية وتطبيق العلم من ناحية أخرى ، فالتطبيق قد يدخل فيه كثير من الانحرافات ، ولقد وصل العلم الآن إلى مرحلة يحتاج فيها إلى تدخل الرؤية الإسلامية ، فنحن نبحث الآن فى أمور كانت تسمى فيما مضى بالميتافيزيقا وكانت محرمة على التفكير العلمى ، مثل البحث فى أصل الكون وتحت الأرض وفى الخلية وفى الذكاء الاصطناعى ، وتحتاج فلسفة العلم المعاصرة إلى من يعيد للعلم ويصحح له رسالته بحيث يصبح فى خدمة الإنسان ، وهنا يمكن للنظرية العلمية الإسلامية أن تقدم إسهاما عظيما ، إذ لو ترك العلم بوضعه الحالى فسوف يحفر للبشرية قبرها ، وبخاصة مع بدء عمليات الهندسة الوراثية والعبث بالخلقة وغيرها ، وهنا تأتى ضوابط الدين الإسلامى لتصحح مسار العلم المعاصر .

دراسة العلوم الإنسانية من منظور إسلامى :

لقد نظرنا فى محاولة صياغة العلوم من منظور إسلامى ، وكذلك محاولة التأصيل الإسلامى للعلوم الكونية ، وبقى أن ننظر فى العلوم الإنسانية والاجتماعية . فما هى العلوم الإنسانية وكيف يمكن دراستها من وجهة نظر إسلامية ؟ جرى تقسيم العلوم إلى علوم طبيعية وعلوم إنسانية ، تتناول العلوم الطبيعية ظواهر جزئية قد تكون مادة جامدة وقد تكون كائنات حية مثلما نجد فى موضوعات علوم الطبيعة والكيمياء وغيرهما ، وتعمد هذه العلوم فى دراستها على الملاحظة والتجربة ، وترمى إلى وضع قوانين تفسر بها ظواهر الطبيعة . أما العلوم الإنسانية فتنطلق على الدراسات المنهجية التى تدرس كائنا حيا ذا وعى وإرادة ، أى تدرس الإنسان بوصفه فرداً أو عضواً فى جماعة ، وتحاول أن تترسم خطى العلوم الطبيعية فى الوصول إلى ظواهر معينة يمكن وصفها بأنها اطرادية وذلك للوصول إلى اكتشاف قوانين تضبطها ، ويأتى فى مقدمة هذه العلوم علوم النفس والاجتماع والاقتصاد .

ويتناول الأستاذ الدكتور جعفر شيخ إدريس فى محاضرته «مناهج العلوم الإنسانية ومشكلاتها» مشكلة أساسية فى العلوم الإنسانية وهى المعرفة الموضوعية ،

ويرى أن هذه المشكلة تكاد تكون أم المشكلات في العلوم كلها ، وربما تكون مشكلات العلوم الأخرى بمثابة فروع لهذه المشكلة الأصل . كما أنها أقرب الموضوعات إلى قضية تأصيل العلوم ووضعها في إطار إسلامي ، **فما هي الموضوعية ؟**

الرأى الشائع عند عامة الناس أن الموضوعية ملازمة للعلوم الطبيعية ، فلا تذكر العلوم الطبيعية إلا وتذكر الموضوعية ، والعلوم الموضوعية عند عامة الناس لها منهج يتيح للإنسان مشاهدة الواقع كما هو ويصوره تصويراً أميناً ، ويكتشف القوانين التى تحكم الظواهر وتفسرها من غير تدخل الأهواء والأغراض أو الاعتقادات الدينية والفلسفية وغيرها ، وهذا هو الرأى الشائع عن المنهج العلمى عند الناس ، ويظن كثير من الناس أن العلماء سواء كانوا طبيعيين أو علماء فى العلوم الإنسانية ، لا يختلفون اختلاف الفقهاء ويقولون فى المسألة قولان ، لأن منهجهم يؤدى إلى معرفة الحقيقة كما هى وتفسيرها تفسيراً صحيحاً . وهذه هى الموضوعية فى صورتها المثالية . ولكن هل هذا هو واقع العلوم ؟ الحقيقة أن العلماء وفلاسفة العلوم فى الغرب يتفقون إلى حد كبير على أن هذه الصورة المثالية للموضوعية لا أساس لها من الصحة ، وأن الموضوعية إذا كان المقصود بها أن الإنسان يتجرد من أفكاره المسبقة وما يمكن أن يحمله من أغراض ومشاعر ثم يأتى إلى العلم بذهن خال تقريبا ويشاهد الواقع كما هو ويحاول أن يكتشف قوانينه وأن يفسره ، عملية متعذرة بهذا المعنى على الناس سواء كان ذلك فى العلوم الطبيعية أو فى العلوم الإنسانية .

ولكن ما هو السبب فى ذلك ؟ هناك أسباب كثيرة يمكن أن نذكر منها ما يعرفه كل إنسان فالإنسان إذا كان أمينا مع نفسه يشعر بأنه عندما يفكر أو يفسر أو ينظر لا يتخلى تماما عن كل أفكاره . زد على ذلك ما ظهر من نتائج بعض العلوم ، وأهم ما يذكر فى هذا السياق «مبدأ عدم اليقين» الذى قال به هايزنبرج Heisenberg ، ويقول هذا المبدأ إنه من غير الممكن للإنسان أن يعرف موضع الجزء الصغير جدا من المادة ويعرف معدل سرعته فى الوقت نفسه . لأنه إذا عرف الموضع ، فإن هذه المعرفة ستؤثر فى معرفته لمعدل السرعة والعكس صحيح . كما لا يمكن للإنسان أن يتنبأ بموضع هذا الجزء إلا إذا عرف الأمرين معا وهذا مستحيل لأن طريقتنا فى معرفة الحقائق تؤثر فى هذه الحقائق .

ولعل الذى دفع علماء الغرب وفلاسفته إلى التفكير فى شيء كهذا هو دراستهم لتاريخ العلم . وهذا أمر أهملناه كثيراً و لم يهتم به سوى قلة من المفكرين ظناً منا أن

النظريات التى قال بها العلماء السابقون أصبحت باطلة . ولكن الدراسات المتعلقة بتاريخ العلم أثبتت عكس ذلك . وها هو «توماس كون» يذهب إلى أننا إذا وصفنا المعتقدات التى قدم بها العهد بأنه أساطير ، فإن المناهج التى أفضت إلى هذه الأساطير والأسباب التى دعت إلى الإيمان بصدقها هى نفس المناهج والأسباب التى تقودنا الآن إلى المعرفة العلمية ، أما إذا أدخلنا المعتقدات الماضية ضمن مقولة العلم ، فإن العلم يكون قد اشتمل فى الماضى على مجموعة من العقائد المتناقضة تماما مع العقائد التى نتمسك بها اليوم فى العلم المعاصر . وإزاء هذين البديلين لا يجد مؤرخ العلم مناصاً من اختيار البديل الثانى . إن النظريات البائدة ليست من حيث المبدأ نظريات غير علمية لأننا نبذناها[١٠] . ولقد درس توماس كون الفيزياء النظرية ثم تحول إلى دراسة تاريخ العلم وخرج من هذه الدراسة بأن الناس من عهد إلى آخر تتغير نظرتهم إلى مفهوم العلم والمنهج والتفسير ، وفى كل حقبة من التاريخ يكون هناك إطار يضع الناس أنفسهم فيه، وينظرون من خلاله إلى العلم .

وهناك اتفاق على أن للعلوم أُطراً ليست من العلم وتسمى بفلسفة العلم أو آراء ميتافيزيقية توجه العلم وتؤثر فى مسيرته . وهذه الأطر لا تأتى بدرجة واحدة فبعضها واسع وبعضها ضيق وبعضها متداخل فى إطار يمكن أن نسميه «فلسفة الإنسان فى الحياة أو عقيدة الإنسان» . وفى هذا الإطار الكبير يحدد الإنسان ما هو موجود أى ما يعترف بوجوده ، وعلى ضوء هذا يحدد ما هو العلم وبالتالى يحدد ما هو المنهج المؤدى إلى العلم وكذلك التفسير العلمى . وبعد أن توضع الأطر يأتى الطلاب والعلماء العاديون ويعملون فى هذا الإطار حتى تتغير هذه الأطر .

والسؤال الهام الآن هو : ما هو الإطار العام الشائع لكل العلوم سواء كانت طبيعية أو إنسانية ، والذى يتم من خلاله تحديد نوع الموجودات والعلم والمنهج العلمى؟ والرأى عند الدكتور جعفر شيخ إدريس أن الإطار العام الذى توضع فيه العلوم هو إطار إلحادى إلى حد كبير ، ولا يعنى بالإطار الإلحادى أن كتب الفيزياء تصرح بأنه لايوجد إله ، وإنما يعنى أن التفسير العلمى الذى تستند إليه تفسير إلحادى حيث يتم هذا التفسير بأسباب من داخل الكون مع عدم الاعتراف بالتفسير الدينى والمؤثرات من خارج الكون .

---

(١٠) توماس كون ، بنية الثورات العلمية ، ترجمة شوقى جلال ، عالم المعرفة (١٦٨) ، الكويت ، ١٩٩٢ ، ص ٣١ .

وعندما ننظر إلى الأطر الخاصة بالعلوم الإنسانية ، لوجدنا أن هـذه العلـوم تقـوم على تصور معين للإنسان ، سواء ذكر ذلك فـى العلـم أو لم يذكـر ، فهـذا التصـور لا يأتى به العلم نفسه وإنما يأتى به الإنسان . والفكـرة الشـائعة فـى الغـرب عـن الإنسـان مأخوذة من الدين المسيحى ثم أخذت أشكالاً لا دينيـة بعـد ذلـك . فـالفكرة المسـيحية تقول بأن الإنسان يولد ومعه الخطيئة ، وعلى هذا الأساس يقول فرويـد : «إن الإنسـان فيه عنصر من الشر هو جزء من طبيعتـه بحيـث إنـك إذا استبعدته لا يصبـح إنسـانا» ، وبعد ذلك قال ماركس إن الإنسان عاش مغترباً طوال حياته ولن يكـون إنسـاناً إلا فـى المجتمع الاشـتراكى . وفـى الاقتصـاد نجـد أن نظريـة «كيـنز» مبنيـة علـى تصـور معين للإنسان ، وكذلك في علم النفس . وحتى فى بعض الدراسات التى نظـن أنهـا محـايدة للغاية تجد فيها تصوراً معيناً للإنسان قائم على أسـاس دراسـات اجتماعيـة أُجريـت فـى مجتمعات غربية وبنيت على مشاهدات أصحابها فى هذه المجتمعـات ولا يمكـن تعميمهـا على البشر جميعا .

وبعد هذه النظرات العامة حول تناول العلوم الإنسانية فى إطـار غربـى مـادى ، يجدر بنـا أن نركـز النظـر فـى «علـم الإنسـان» **ونتسـاءل مـا هـو المقصـود بالتـأصيل الإسلامى لهذا العلم ، أو كيف يمكن دراسته من منظور إسلامى ؟**

وتأتى محاولة الإجابة على مثل هذا التساؤل فـى محـاضرتين الأولى بعنـوان «نحـو تأصيل علم الإنسان بين القرآن والسـنة» للدكتـور زكـى إسمـاعيل ، والأخـرى بعنـوان «نحو علم إنسان إسلامى» للدكتور جمال عطية ، ووافق الدكتور جمال عطية علـى أنـه من الأفضل أن تسمى محاضرته باسم «نحو منظور إسلامى لعلم الإنسان» .

وعلـم الإنسـان ترجمـة لكلمـة Anthropology ، وهنـاك تعريفـات كثـيرة لعلـم الإنسان لعل أشهرها هو أن علم الإنسان دراسة الإنسان وأعماله ، ولكن هذا التعريـف فضفاض ، إذ توجد علوم كثيرة ترصد أعمال الإنسـان كعلـم النفـس وعلـم الاجتمـاع وعلم الاقتصاد وعلم السياسة وعلم الأخلاق ، ولكن علم الإنسان تميز عنهم بمزايا معينة تجعل له الصدارة فى دراسة الإنسان ، وأولها أنه العلم الذى يدرس الإنسان من جـانبين، الجانب الفيزيائى الجسمى الذى يرصد الإنسان وتطوره منذ عصور ما قبل التاريخ حتـى الآن ، وثانيهما أنه العلم الذى يدرس الإنسان مـن الناحيـة الثقافيـة والاجتماعيـة معـا . وبالتالى فإننا نجـد علـم الإنسـان الثقـافى ، وعلـم الإنسـان الفيزيـائى ، وعلـم الإنسـان البيولوجى . وإذا كان علم الإنسان شاملاً لدراسة الإنسان بهذه الطريقـة ، فـلا عجـب أن يقول عنه بعض الكتاب إنه علم العلوم الإنسانية . ويختلف منهج علـم الإنسـان عـن

العلوم الأخرى من حيث ارتباطه بدراسات ميدانية أساسا وترتبط بخاصة بمعايشة الباحث الحقلية للمجتمع موضوع الدراسة . أما طريقة المقارنة فهى من أهم ما يتصف به علم الإنسان ، إذ يقارن الجماعات بعضها ببعض بغية الوصول إلى النتائج والقوانين التى تحكم وتفسر حياة هذه الجماعات تفسيراً علمياً ، لا تفسيراً وهمياً كما كان يفعل علماء الإنسان الذين كانوا فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين والذين كانوا يجلسون على مكاتبهم ثم يكتبون وصفاً للمجتمعات التى قالوا عنها إنها بدائية رغم أنه لم يشاهدوها من قبل .

وعلى خلاف هذا التفسير الوهمى للمجتمعات ، نجد أن التأصيل العلمى لعلم الإنسان فى تراثنا العربى والإسلامى يظهر لنا اهتمام علماء الإسلام الأوائل بدراسة أحوال الشعوب دراسة حقيقية سواء فى كتب الرحلات أو الجغرافيا ، ومن أمثال هؤلاء العلماء البيرونى وابن زبير وابن بطوطة وابن خلدون ، ولقد درس هؤلاء المجتمعات المختلفة ودرسوها دراسة علمية منظمة بالمنهج العلمى ، وكان الدافع إلى ذلك هو السير على منهج القرآن الكريم فى قوله تعالى : ﴿**قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق**﴾ . وكان هذا هو الأساس الأول الذى حث علماء الإسلام على السفر والرحلة والهجرة والوصول إلى نتائج تشكل تراثا نادرا بكل المقاييس ، ويرى العالم الباكستانى الدكتور (أكبر) أن المهمة الأولى لعلم الإنسان أن يساعدنا على فهم أنفسنا من خلال جوهرهم وحدة واحدة لا انفصال لها إلا فى إطار أن لكل مجموعة منها كلامها وعاداتها وثقافتها التى تميزها عن غيرها لا لتفصلها ولكن لتوصلها مع ثقافات الآخرين ، وذلك ليدرك بعضنا أفكار بعض . فالناس للناس من بدو وحاضرة بعض لبعض وإن لم يشعروا . ولهذا فإن الانتماء الثقافى حقيقة من حقائق الخلق جديرة بالدراسة .

ويرى الدكتور زكى إسماعيل أن التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية يقتضى عرض قضايا ونظريات هذه العلوم على أصول الشريعة الإسلامية باعتبارها المعيار الذى تستمد هذه العلوم منه خصوصياتها ومنطلقاتها ، على أساس أن الشريعة وضعت المبادئ العامة للعلاقات . كما أن التأصيل الإسلامى للعلوم الإنسانية والاجتماعية إنما هو جهد يبذل لخدمة اتجاه أخلاقى وهذا نقيض ما يهدف إليه علم الإنسان الغربى ، حيث يرى رواد هذا العلم أن العلم مجال لا علاقة له بالإيمان أو بالأخلاق وهذا هو جوهر العلمانية ويمكن أن يفيد علم الإنسان فى تدعيم الدعوة الإسلامية . إذ لا يمكن للدعوة الإسلامية أن تؤدى دورها وتحقق هدفها ما لم يستخدم الدعاة منهج علم الإنسان

الذى يقتضى ضرورة معرفة المدعوين سواء كانوا وثنيين أو غير وثنيين فى بلد الداعية .
فى غير بلده حتى تحقق الدعوة ما تهدف إليه .

ويلاحظ الدكتور جمال عطية فى محاضرته المشار إليها أن هناك حاجة أساسية يشعر بها من يهتم بالعلوم الإنسانية وهى محاولة إيجاد علم يجمع الجزئيات الصغيرة التى برزت مع عصر التخصص . ويرى ضرورة وجود علم تنبثق عنه العلوم الفرعية ، ومن هنا كان الاتجاه إلى تصور مضمون علم الإنسان من منظور إسلامى . ويقترح بعض العناصر التى تشكل ما هية هذا العلم على النحو الآتى :

١-**نشأة الإنسان** : نريد بحث نشأة الإنسان وتطوره وعوامل الوراثة فيه حيث نبحث فى بداية نشأته ونتعرض لنظرية الخلق كما تصورها الأديان والنظرية التطورية كما تقترحها نظريات الغرب ، وما تقتضيه هذه الدراسة من تعرض لعوامل الوراثة ولافتراضات أخرى تبحثها علوم الدين وعلوم الدنيا مثل وجود أوادم أخرى قبل آدم أبو البشر ومثل وجود مخلوقات عاقلة على الكواكب الأخرى ، ومثل الأطوار التى مر بها خلق الإنسان وغير ذلك .

٢-**تركيب الإنسان** : نريد أن نبحث فى تركيب الإنسان ومكوناته من جسم ونفس وروح وعقل وقلب التى بها يصير إنسانا ويفترق عن الجماد والنبات والجن والملائكة مع بيان هذه الفوارق ، ومع بيان تكامل مكونات الإنسان ووحدته كمخلوق متفرد وما يقتضيه ذلك من بحث فطرة الإنسان والتقويم الذى خلقه الله عليه ، وما طرأ على هذه الفطرة وهذا التقويم من تغيير وما يتصل بذلك من القيم الإنسانية التى فطر الإنسان عليها .

٣-**تنوع بنى الإنسان** : ثم نريد أن نبحث فى تنوع بنى الإنسان ، تنوعهم إلى ذكر وأنثى ، وتنوعهم إلى أجناس مختلفة (شعوب وقبائل) ،وبيان الغرض من هذا التنوع، وعلاقة الإنسان بغيره من الناس وما يقتضيه ذلك من بحث فطرة الإنسان ووحدته كمخلوق متفرد ، وما يقتضيه ذلك من تعرض لمسألة حقوق الإنسان وواجباته .

٤-**الهدف من خلق الإنسان** : ونريد أن نبحث الهدف من خلق الإنسان والرسالة التى أرسل بها إلى الأرض وما يتعلق بذلك من بحث معنى الاستخلاف والعمران والعبادة.

٥-**الإنسان المكلف** : ويتصل بذلك موضوع التكليف وشروط التكليف .

٦-**علاقة الإنسان بالخالق** : وهنا نبحث علاقة الإنسان بخالقه ، وهل التدين فطرى فى الإنسان ونبحث فى دور النبوات والرسالات ودور العبادة فى حياة الإنسان وكصلة بينه وبين خالقه .

٧-**علاقة الإنسان بالكون** : ونبحث علاقة الإنسان بالكون ، ونبحث تسخير الكون للإنسان ، وهل بذلك يكون الإنسان مركز الكون وبأى معنى تكون هذه المركزية. وما يتصل بذلك من بحث الانسجام بين الإنسان والكون بمفرداته .

٨-**قدرات إنسان المستقبل** : نريد أن نبحث عن قدرات الإنسان فى شتى المجالات وعن حدود هذه القدرات وعن ضوابط هذه القدرات .

٩-**تخطيط إنسان المستقبل** : نبحث هنا فيما يتصل بتخطيط الإنسان لمستقبله فنعرض لمسائل التخصيب الصناعى والهندسة الوراثية والإنسان الآلى وغير ذلك من المسائل .

١٠-**الإنسان بعد الموت** : ونعرض أخيراً لما ينتظر الإنسان بعد موته وما يلزمه من إعداد خلال رحلة الحياة للحياة الأخرى بعد الوفاة .

ومن بين كتب التراث التى عالجت علم الإنسان من منظور إسلامى متكامل إلى حد ما كتاب الراغب الأصفهانى «تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين» ، وحققه د. عبد المجيد النجار . ويكفى أن نستعرض بعض أبواب هذا الكتاب لندرك ذلك ، منها : «ذكر أجناس الموجودات وموضع الإنسان منها» ، و «ذكر العناصر التى وجد منها الإنسان» ، و «ذكر قوى الأشياء التى جمعت فى الإنسان» ، و «تكوين الإنسان شيئا فشيئا» ، و «ماهية الإنسان» ، و «الفرض الذى من أجله وجد الإنسان» ، و «تفاوت الناس واختلافهم» ، و «سبب تفاوت الناس» ، و «هداية الأشياء إلى مصالحها» ؛ و«سعادة الإنسان ونزوعه إليها» ، و «فضيلة الشرع وأن مَنْ لم يتخصص بالشرع وعبادة الرب فليس بإنسان» ... الخ .

هل يمكن أن تفيد العلوم الشرعية فى العلوم الإنسانية :

هذا سؤال على درجة كبيرة من الأهمية ، ويحتاج إلى جهد علمى كبير حتى تأتى الإجابة عليه دقيقة وواضحة . وقد طرحه الدكتور جمال عطية فى محاضرتين هما «علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية» ، و «الاستفادة من مناهج العلوم الشرعية فى العلوم الإنسانية» وحاول أن يقدم عليه إجابة ،وها هى خلاصتها . يجب أن نميز بداية

بين جانبين فى كل علم من العلوم : أحدهما موضوعى والآخر معيارى هذا الكون المادى ، والنفس الإنسانية والمجتمعات البشرية ، وهذه السنن - كما عبر عنها القرآن هى التى تحكم بشكل تلقائى عالم المادة وعالم الإنسان والظواهر الإنسانية ، وهذا هو الشق الموضوعى . وإلى جانب هذا الشق الموضوعى هناك الشق المعيارى للعلم ، وهو الذى ينبع من فلسفة المفكر أو العالم أو المجتمع ويصبغ العلم بصبغته . فمن المعروف أن بعض قواعد الاقتصاد كالعرض والطلب وقواعد السوق واحدة ، إلا أن البيئة الفكرية التى تطبق فيها هذه القواعد تؤدى إلى نتائج مختلفة ، فتطبيق القانون فى مجتمع رأسمالى أو غربى يختلف عن تطبيقه فى مجتمع إسلامى . ويتمثل الجانب المعيارى فى المجتمع الإسلامى فى الشريعة الإسلامية (افعل هذا ولا تفعل هذا ، وهذا حرام ، وهذا مكروه ، وهذا واجب ، وهذا مندوب ،... الخ) فهذه التوجيهات هى الشق المعيارى الذى يدخل على العلوم الإنسانية إلى جانب الشق الموضوعى . وهنا لا مفر من اعتبار الوحى مصدراً للتوجيه فى هذا الجانب ،لأن ما فيه من قيم وأحكام تكليفية هى الضابط لهذا الجانب من العلوم . وتطبيق العلوم الشرعية ، وبخاصة علم أصول الفقه ، فى هذا المجال يعد أمراً وارداً ، ولا توجد مشكلة فى ذلك .

ولكن يبقى السؤال : هل يمكن أن يفيد علم أصول الفقه فى الجانب الموضوعى للعلوم المختلفة ؟ لقد وضع علم أصول الفقه أصلا لضبط التكاليف (افعل ولا تفعل) ، واستنباط الأحكام المتعلقة بهذه التكاليف من النصوص . وبالتالى فهو لم يوضع أصلا لتفسير الظواهر الاجتماعية وبيان العلاقات السببية بينها أو التوصل إلى القوانين التى تحكمها . ومن الظلم أن نحمله ما لا يحتمل . وهذا ما يسوغ تخوف علماء الاجتماع من فرض علم أصول الفقه على العلوم الاجتماعية وما يؤدى إليه هذا من تجميد هذه العلوم وتقييدها بصورة لا يقبلها العلم أو الدين . ولكن توجد بعض المباحث فى علم أصول الفقه وتصلح كأدوات منهجية فى العلوم الاجتماعية ، وبالتحديد فى تحليل الظواهر الاجتماعية وبيان العلاقات السببية بينهما . ويكفى أن نشير إلى بعض هذه المباحث .

إذا نظرنا إلى المراحل التى يمر بها التفكير العلمى ، وجدنا أن أبرزها ما يلى : الملاحظة بأنواعها المختلفة ، ثم وصف الظواهر وتصنيفها ، وتحديد المفاهيم العلمية وصياغة الفروض ، ثم عملية التجريب ، ثم التحليل المقارن والتفسير ،وصولاً إلى التنظير العلمى . وهذه المراحل المختلفة للبحث العلمى يمكن أن نجد فى مقابل كل منها بابا واسعا فى العلوم الإسلامية المختلفة يمكن للدارس أن يجد فيه إثراءً للبحث فى المناهج المتعلقة بالعلوم الإنسانية .

فى مقابل الملاحظة نجد المنهج القرآنى الذى يدعو إلى النظر والتدبر فى مقابل الملاحظة المباشرة وفى مقابل الملاحظة الوثائقية لدينا المنهج التاريخى الذى استخدمه علماء الحديث فى تحقيق الرواية والأحاديث سواء من ناحية السند ، أو المتن .

وفى مجال تحديد المفاهيم العلمية قبل صياغة الفروض ، هناك مجال واسع الاستفادة من القواعد اللغوية التى اهتم بها علماء أصول الفقه بالإضافة إلى علماء اللغة، وهى القواعد اللغوية التى يتم بها ضبط المصطلحات وتفسيرها ، وهذه القواعد أساسية ويجب العناية بها إذا شئنا أن نسهم فى مجال المصطلح .

وإذا دخلنا بعد ذلك إلى مرحلة صياغة الفروض فإن لدينا فى أصول الفقه أبواباً كاملة تسمى الأحكام الوضعية ، إلى جوار الأحكام التكليفية . حيث تتحدث الأولى فى مباحث معينة عن الركن والسبب والظرف والعلة والمانع وغير ذلك من المباحث التى تعد من الأدوات الضابطة لعملية الفروض والقوانين العلمية المختلفة . وإذا أخذنا النمط الاستقرائى فى صياغة الفروض لوجدنا أن لدينا علماً لايهتم به كثير من الناس وهو علم صياغة القواعد الفقهية الذى ينحو إلى جمع الأحكام العامة من الحالات الفردية من قواعد عامة . وقد تم التوصل من خلاله إلى صياغة قواعد كثيرة على مختلف المستويات ،سواء على مستوى الشرعية ككل أو على مستوى قسم معين من أقسامها كالعبادات والمعاملات وغير ذلك . أما إذا أخذنا النمط الاستنباطى وجدنا فى عملية القياس ، وهو باب كبير من أبواب أصول الفقه ، مجالاً ضخماً للاستفادة من القواعد والمباحث الكثيرة التى وضعها الأصوليون فى هذا الباب ، وإلى جانب القياس هناك الاستحسان المكمل له ، ويعنى العدول عن القياس الظاهر إلى قياس آخر خفى لسبب يدعو إلى هذا العدول .

وإذا انتقلنا إلى مرحلة التجريب فإننا نجد فى مباحث العلة ، وهو أحد مباحث القياس - مجالا كبيراً للاستفادة . وقد أشار الدكتور على سامى النشار إلى المقابلة المتوازية بين المراحل التى تمر بها عملية العلة والتعليل والمراحل التى تحدث عنها علماء الغرب مثل (جون ستيوارت مل) فى الوصول إلى الفرض العلمى وتحقيقه(١١) .

وإذا خرجنا عن علم أصول الفقه بمعناه الاصطلاحى ، ونظرنا إلى المناهج التاريخية سواء من علوم الحديث أو من علوم التاريخ ، فإنها تفيد بلا شك كعلوم شرعية فى العلوم الإنسانية بصورة عامة وهذه جوانب تحتاج إلى أبحاث مستقلة .

---

(١١) انظر د. على سامى النشار ، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، الجزء الأول ، الطبعة الثامنة ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٨١ ، ص ٤٢-٤٣ .

نحو تصنيف العلوم من منظور إسلامى :

بعد أن عرضنا محاولة دراسة العلوم الطبيعية والإنسانية من زاوية إسلامية ، يحسن بنا أن نبحث عن تصنيف هذه العلوم من منظور إسلامى . لقد أشار الدكتور محمد عبده صيام فى محاضرته «تصنيف العلوم من المنظور الإسلامى» إلى خطط تصنيف العلوم فى الحضارة الإسلامية كما نجدها عند جابر بن حيان والكندى وابن سينا والإمام الغزالى وابن حزم وابن خلدون .وتصنيف ابن النديم فى كتابه «الفهرس» ، وهناك خطتان من تصنيف علوم الإسلام إحداهما من وضع الدكتور عبد الوهاب أبو النور سنة ١٩٧٢ وحصل بها على الدكتوراه من كلية الآداب جامعة القاهرة ، أما الأخرى فقد أعدها زياد الدين سردار ونشرت فى لندن سنة ١٩٧٩ بالإنجليزية .

والحقيقة أن وضع خطة لتصنيف العلوم من منظور إسلامى يعد ضرورة علمية وفكرية ملحة وذلك لأن المرء عندما يطلع على الخطط الغربية لتصنيف العلوم يجد تحيزات ضد الإسلام ، فخطة «ديوى» مثلا تنكر وجود الفلسفة الإسلامية ، على الرغم من أن أثر الفلسفة الإسلامية فى الفلسفة الغربية فى العصر الوسيط وعصر النهضة الأوربية لا سبيل إلى إنكاره ، وهناك دراسات غربية وعربية كثيرة تؤكد هذا الأثر .

كما أنك إذا نظرت فى خطة ديوى تحت حرف "I" لا تجد مكاناً للإسلام ، وتحت حرف "M" لا تجد شيئا عن محمد ﷺ ، وذلك رغم وجود فهرسة للزرادشتية والبوذية واليهودية والمسيحية ! وأيضا فى الطبعة الـ (٢٠) من هذه الخطة لا يوجد شىء عن الفن الإسلامى ولا عن الزخارف ولا العمارة الإسلامية ، على حين توجد موضوعات خاصة بالعمارة اليونانية والرومانية وجميع مدارس الفن الأخرى ما عدا المدرسة الإسلامية ، وهذا تعصب واضح . وإذا بحثت تحت التاريخ فستجد العجب ، ذلك أنك لا تجد رمزا فى خطة ديوى مخصصا لموضوع العالم العربى أو الإسلامى ، ورغم امتلاء المكتبات العربية والإسلامية بكتب التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية ، إلا أننا لا نجد رمزا يشير إليها فى هذه الخطة ؛ بل نجد تحت رقم (٩٥٦) تاريخ دول حوض البحر الأبيض المتوسط حيث نجد رمز فلسطين فى الجدول وبجواره كلمة إسرائيل ! وداخل الجدول نجد فلسطين ثم العصر التلمودى ؛ ليس هذا وحسب بل إننا نجد أن عام ١٩٤٨ مكتوب تحته «عام استقلال أو تحرير أرض فلسطين من العرب» !! وهذا الكلام موجود حتى الآن وفى آخر طبعة صدرت للخطة عام ١٩٨٩.

وعلى الرغم من وجود هذا التحيز والتعصب ضد الحضارة الإسلامية والعربية ، فإننا نضطر إلى استعمال هذه الخطة ، والذى يضطرنا إلى ذلك هو عدم وجود خطط إسلامية كاملة لتصنيف المعرفة والعلوم . وإذا كان أول الغيث قطر ، فإن تعديل خطة ديوى وغيرها من خطط ربما يمهد الطريق لوضع خطة إسلامية ، ومن بين التعديلات الجديرة بالذكر التعديل الذى أدخله المرحوم الدكتور الشنيطى ، إذ استبعد الشعبة الأولى فى ديوى «الدين الطبيعى» ووضع الإسلام بدلا منها . وقسم هذه الشعبة على النحو الآتى :

٢١٠- إسلام	٢١١- علوم القرآن.
٢١٢- التفسير.	٢١٣- الحديث وعلومه.
٢١٤- أصول الدين والعقيدة وعلم الكلام.	٢١٥- الفرق .
٢١٦- علم الفقه وأصوله.	٢١٧- فقه المذاهب.
٢١٨- الأخلاق والشعائر الإسلامية .	٢١٩- السيرة .

ونخلص من هذا إلى نتيجة هامة وهى ضرورة الاهتمام بوجود خطة إسلامية لتصنيف العلوم ، لأن اللجوء إلى الخطط الغربية فيه خطر شديد على تفكير طلاب العلم، وفيه بخس لعطاء الحضارة الإسلامية وأثرها فى الحضارة الإنسانية .

تعقيب :

إذا نظرنا إلى الأفكار المحورية التى تدور عليها المحاضرات التى أوضحنا لك خلاصتها ، وجدنا أنها تجسد القضية الأساسية فى إسلامية المعرفة ألا وهى «الجمع بين القراءتين» ، فالمسلم مطالب بقراءة كتابين أحدهما هو القرآن الكريم ، والآخر هو الكون والخلق ، وإذا شاء الإنسان أن يؤدى مهمة الاستخلاف ويحقق العمران فى الأرض ويكون بذلك حاملا أمينا للأمانة ، فلابد من أن يجمع بين القراءتين ؛ «وحين يظهر أى اضطراب فى الحياة البشرية فى أى مجال من مجالاتها فإن ذلك يكون مؤشرا على اختلال منهج القراءة أو اضطراب بالاقتصاد على إحدى القراءتين أو بعدم الجمع بينهما أو الطغيان فى الميزان الذى وضعه الله تعالى لوضع الأمور وضبطها ، أو الانحراف عن المنهج ﴿**ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا**﴾[المائدة : ٤٨] ... فكل من القراءتين ركن معرفى ومصدر إنشائى لا يمكن تجاوزه أو التساهل فى قراءته ،

ويستحيل قيام عمران رشيد وحضارة سديدة بدون جمعهما وضمهما معاً إلى درجة الدمج التام ، لأن من تجاوز القراءة الأولى (أى قراءة الوحى) واستغرق فى القراءة الثانية (أى قراءة الكون) فقد الصلة بخالق الكون . وفقد الإحساس بالخلافة فيه .. وانطلق فى بناء فلسفة وضعية عوراء قاصرة لا تمكنه من المعرفة الحقيقية ، بل تجعله فى أحسن الأحوال من أولئك ﴿الذين يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون﴾ [الروم : ٧] ... أما إهمال القراءة الثانية ، قراءة الوجود والكون مع تجاوز جمعها وضمها إلى القراءة الأولى فى الوحى أو الاقتصار على قراءة الوحى منفردا منقطعا منبتا عن الوجود ، فإن ذلك يؤدى إلى خلل كبير قد يكون منه النفور من الدنيا واستقذارها والزهد فيها بشكل قد يشل طاقات الإنسان العمرانية ويعطله عن أداء مهام الخلافة والأمانة والعمران»[١٢] .

والناظر فى هذه المحاضرات التى عرضنا لبابها ، يجد أن أصحابها يدورون بصورة أو بأخرى ، كل حسب موضوعه ، على المحاور الأساسية التى تشكل جوهر إسلامية المعرفة وهى[١٣] :

١- بناء النظام المعرفى الإسلامى .

٢- بناء المنهجية المعرفية القرآنية .

٣- بناء منهج التعامل مع القرآن الكريم .

٤- بناء منهج التعامل مع السنة النبوية .

٥- قراءة التراث الإسلامى قراءة سليمة .

٦- التعامل مع التراث الغربى بصورة واعية منصفة .

وتسعى هذه المحاضرات إلى بناء نسق معرفى إسلامى يعتمد على جانبين أساسين فى المعرفة هما الوحى والوجود ، وتحاول الكشف عن بعض الأنساق المعرفية التى سادت فى الحضارة الإسلامية سواء فى العلوم الطبيعية أو الإنسانية أو الشرعية ، ولا ترفض رفضاً مطلقا أية أنساق معرفية طورها الفكر الغربى وتنسجم مع النسق المعرفى الإسلامى ، وهذا ما أشرنا إليه بضرورة مد الجسور مع الأفكار الصحيحة فى الفكر الغربى .

---

(١٢) د. طه جابر العلوانى ، إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم ، ص ١١-١٤ .

(١٣) المرجع السابق ، ص ١٩-٣٠ .

وجاءت هذه المحاضرات لتؤكد أيضا بناء فلسفة للمنهج تنبع من النسق المعرفى الإسلامى ، وتظهر حقيقة هامة وهى أن أدوات البحث تتأثر كثيراً بالأطر المعرفية والاعتقادية للباحث ، ومن ثم فلا مجال للقول بالموضوعية فى العلم الطبيعى من ناحية ، والأهواء والميول الدينية فى العلوم الشرعية من ناحية أخرى . وكذلك تنظر هذه المحاضرات إلى القرآن الكريم باعتباره مصدراً منهجياً ومعرفياً للعلوم الطبيعية والإنسانية، وترى أن ذلك سيعود بنفع كبير على هذه العلوم بحيث يخلصها من كثير من الأزمات المنهجية ويربطها بالقيم والأخلاق . كما تكشف هذه المحاضرات عن قراءة سليمة وواعية للتراث الإسلامى ، فتعطى له قدره دون إسراف ، وتكشف عن كنوزه ، وتبين مدى الإفادة منه فى تكوين النسق المعرفى ، ويجرى كل ذلك بعيداً عن الرفض المطلق أو القبول الأعمى لهذا التراث ، وكذلك الحال مع التراث الغربى ، فلا هى ترفضه رفضاً كاملاً ، ولا تسايره حذو النعل بالنعل ، وإنما تتواصل مع الصحيح والمفيد فى هذا التراث، وتقدم له فى نهاية الأمر صيغة فكرية تخلصه من الأزمات المنهجية والمعرفية التى يعانى منها الآن ، وكل ذلك يجعل من إسلامية المعرفة مطلبا حضاريا إسلاميا وإنسانيا وعالميا فى آن واحد .

كيف نتعامل مع القرآن والسنة

إعداد : د. صلاح إسماعيل

مقدمة :

يدور العمل الإسلامى على محاور كثيرة ومتنوعة ، ولعل أبرز هذه المحاور ، أو قل إنه المحور الأم لغيره من المحاور ، هو التعامل مع القرآن الكريم والسنة النبوية . والقرآن الكريم هو منبع الهداية ومصدر الصواب لهذه الأمة الإسلامية ، منه يتكون الإنسان السوى والمجتمع السوى فى كل زمان ومكان . وعندما يتعامل المسلم مع القرآن والسنة تعاملاً حسناً ، فإنه يصل إلى فهم حسن للقضايا الكبرى التى تشغل بال الإنسان فى كل مكان وهى قضية الخالق سبحانه ، والخلق والكون والحياة والهدف منها، ودور الإنسان فى هذه الحياة ، ومصيره بعدها ، ويصل المسلم أيضا إلى فهم حسن للمشكلات الحياتية والحضارية التى يعانى منها العالم الإسلامى فى وقتنا الحاضر. وانطلاقا من هذا فقد حرص المعهد العالمى للفكر الإسلامى على عقد ندوات ومحاضرات تتناول قضية التعامل مع القرآن الكريم والسنة النبوية ، وتقديم نظرات حول الفهم الحضارى للقرآن الكريم ، واستنباط منهجية معرفية من القرآن الكريم تنسجم مع العلوم الطبيعية وتهيمن عليها . ومن أبرز هذه الندوات والمحاضرات والمحاولات المعرفية المرتبطة بعلوم القرآن ، نقدم فى هذه الورقة خلاصة للمحاضرات التالية :

١- كيف نتعامل مع القرآن الكريم ، تقديم الدكتور يوسف القرضاوى ،أدار المحاضرة الدكتور محمد عمارة ، وعلق عليها : المستشار عثمان حسين ،والأستاذ محمد مأمون والشيخ زيدان أبو المكارم ، والدكتور عاشور عبد الجواد ، سنة ١٩٩١ .

٢- السنة النبوية وضوابط التعامل معها ، تقديم الدكتور على جمعة ، أدار المحاضرة د. محمد كمال إمام . سنة ١٩٩٣ .

٣- لمحات من التفسير الحضارى للقرآن الكريم ، تقديم د. سيد دسوقى ، أدار المحاضرة الدكتور على جمعة ،وشارك فى المناقشة الشيخ محمد الغزالى ، المستشار عثمان حسين ، المهندس محمد مأمون ، الدكتور رأفت عثمان ، الدكتورة زهيرة عابدين ، الدكتور عفيفى محمود عفيفى ، سنة ١٩٩٣ .

٤- دليل لتكشيف القرآن الكريم وعمل مكانز لأغراض التكشيف ، إعداد د. جمال عطية ، د. محمد المصرى ، أ. زينب عطية ، سنة ١٩٨٩ .

كيف نتعامل مع القرآن الكريم والسنة النبوية ؟

من فضل الله تعالى على الأمة الإسلامية أن القرآن محفوظ ولذلك لا توجد مشكلة من ناحية ثبوت القرآن ، والمشكلات التى تواجه السنة من حيث ثبوتها لا مجال لها عند الحديث عن القرآن الكريم . والشىء الذى يذكر للمسلمين بالخير هو أنهم حافظوا على القرآن من ناحية كلماته وحروفه ، حافظوا عليه وحفظوه عن ظهر قلب ، ولا توجد أمة من الأمم تحفظ كتابها كالأمة الإسلامية ؛ فقد عرفنا اليهود وعرفنا النصارى وعرفنا أصحاب الديانات المختلفة فلم نجد أمة يحفظ الألوف من أبنائها كتابها كالأمة الإسلامية وهذا شىء نحمد الله عليه كل الحمد . ولا توجد أمة عندها ما عند المسلمين ، فنحن وحدنا الذين نملك الوثيقة الإلهية السماوية التى لم يطرأ عليها تحريف ولا تبديل . القرآن مائة وأربعة عشرة سورة كلها تبدأ بالبسملة إلا سورة واحدة هى سورة التوبة ، فهل جرأ أحد أن يقول لماذا تنفرد هذه السورة دون بقية السور بعدم البسملة ،ولماذا لا نزد عليها البسملة ؟ لقد حافظ المسلمون على المصحف برسمه منذ زمن عثمان رضى الله عنه . وكان ذلك مصداقا للوعد الإلهى **﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾** وبهذه التوكيدات التى يعرفها الذين يدرسون اللغة العربية وهى «إن» و «نحن» و «إنا له لحافظون» بهذه الجملة الإسمية المؤكدة بأن واللام المكررة يأتى مصداق هذا الحفظ الإلهى . فالكتب الأخرى استحفظها الله أهلها بما استحفظوا من كتاب الله ولكن الله هو الذى حفظ هذا الكتاب ، وكان من أسباب ذلك وجود كثير من حفظة القرآن الكريم .

لقد أدى المسلمون واجبهم تجاه القرآن الكريم من ناحية حفظه ، ولكن هل هذا وحده يكفى ؟ إن الحفظ يقيم علينا الحجة بصورة أكبر ، لأن الكتاب نقل إلينا نقلا أمينا و لم يتغير منه شىء ، فهل أدينا واجبه ، هل قرأناه كما ينبغى أن تكون القراءة ؟ هل فهمناه كما ينبغى أن يكون الفهم ؟ هل عملنا به كما ينبغى ؟ وهل دعونا إليه كما ينبغى ؟ لا نظن ذلك . لقد قصرنا كثيرا فى هذه الجوانب نحو القرآن الكريم . ويجب أن نتلوا القرآن ونقرأه فى تدبر وفهم ، والذين قالوا : «إن القرآن يؤجر من تلاه بفهم وبغير فهم» يقبل قولهم بالنسبة لغير العربى أما بالنسبة للعربى فالأصل فيه أن يقرأ ويتدبر ، فالله تعالى يقول : **﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا**

الألباب﴾ و ﴿هذا بلاغ للناس ولينذروا به وليعلموا إنما هو إله واحد وليتذكر أولوا الألباب﴾ و ﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير ا لله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾ و ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾ ، لا بد إذن من التدبر عند التلاوة أو الاستماع . نقرأ القرآن ونتدبره كما كان يفعل الصحابة رضوان ا لله عليهم، كانوا يقرأون القرآن ويتدبرونه ويفهمونه ويعملون به ولا يتنقلون من سورة إلى أخرى حتى يتقنوها علما وعملا . وكان العلماء فى ذلك الوقت يسمون القراء ولا يعنى هذا أنهم كانوا كالقراء فى عصرنا ، يقرأون ولا يفهمون ، بل كان القارئ يعنى العالم ، فالقراء هم العلماء والفقهاء . وهكذا ارتبطت قراءة القرآن بفهمه حتى أن الفقهاء عندما شرحوا قول النبى ﷺ «يؤم القوم أقرأهم لكتاب ا لله» قالوا : أى أعلمهم به وأفقهم فيه . ولقد وصف ا لله تعالى المستمعين إلى القرآن فى قوله سبحانه : ﴿وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين﴾ و ﴿إن الذين أوتوا العلم من قبله إذا يتلى عليهم يخرون للأذقان سجدا ويقولون سبحان ربنا إن كان وعد ربنا لمفعولا ، ويخرون للأذقان يبكون ويزيدهم خشوعا﴾ و ﴿الذين إذا ذكروا بآيات ربهم لم يخروا عليها صما وعميانا وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا﴾ ، وهكذا كان المسلمون الأوائل يتفاعلون مع القرآن الكريم .

لقد قرئ القرآن على العرب فزلزلهم وغيرهم والشيء الوحيد الذى طرأ على أمة العرب هو هذا القرآن ، ولذلك كان المشركون يخافون من مجرد تلاوة القرآن وكانوا يحاولون التشويش عليه حتى لا يسمعه أكبر عدد من الناس ومن الأولاد والنساء ﴿وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن وألغوا فيه لعلكم تغلبون﴾ . وحينما ذهب أحد الذين أسلموا وهو إعرابى إلى الرسول فأعطاه لواحد من الصحابة يقرأه القرآن ، فأقرأه بعض السور إلى أن وصل إلى سورة الزلزلة فما أن وصل إلى قوله تعالى: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره﴾ قال حسبى لا أريد أن أسمع شيئاً بعدها أو أن أقرأ شيئاً (فعجب الصحابى من الرجل يزهد فى القرآن الكريم ، وذهب للنبى ﷺ وقال له إن الرجل حينما أقرأته سورة الزلزلة قال حسبى هذا . فقال النبى : دعه لقد فقه الرجل ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره﴾ يعنى أنك محاسب على كل شيء ولو كان مثقال الذرة من الخير أو الشر ، ولذلك كان بعض الصحابة وبعض السلف إذا أعطى شق تمرة أو لقيمة.لا يستصغر شيئاً ولا يحقر من المعروف شيئاً . وإذا عمل شيئاً هيناً يخشى منه أيضا ، يقول أخشى أن أكون أتيت ذنباً هيناً وهو عند ا لله عظيم . ولذلك يجب أن نتعامل مع

القرآن فنحسن التلاوة ونحسن الاستماع ونحسن الفهم ، فالقرآن أنزله ا لله تعالى ليفهم وقد ساعدنا على ذلك بأنه سبحانه أنزله كتابا ميسرا ﴿**فإنما يسرناه بلسانك لعلهم يتذكرون**﴾[الدخان : ٥٨] فلابد من أن نفهم عن ا لله تعالى مراده ، أى نفهم ما أراد بما أنزله لنا فى كتابه وفى كلماته الأخيرة التى ختم بها كتبه ، إذ ليس بعد القرآن كتاب . والقرآن كتاب ا لله ويجب أن نقرأه على أنه كذلك فلا نفرض عليه أنفسنا ، ولا نفرض عليه ضعفنا البشرى ولا نفرض عليه عصراً معيناً أو بيئة معينة ، ويجب أن نفهم القرآن باعتباره نزل بلسان عربى مبين وليس ألغازا ولا أحاجى ولا عقدا ، وهو كتاب مبين كما ذكر القرآن فى آيات عديدة إنه كتاب مبين وإنه كتاب عربى . فيجب أن يفهم فى إطار لغة العرب ، أى يجب أن نفهم القرآن باعتباره كتابا عربيا وكتابا مبينا وألا نقحم أنفسنا على كتاب ا لله فنحرفه عن مواضعه أو ندع الواضحات والمحكمات فيه ونجرى وراء المتشابهات وهذا من أخطر ما يمكن . فالقرآن فيه محكمات ومتشابهات ، والمحكمات هن أم الكتاب أى معظمه وأصله ،وينبغى أن ترد إليها المتشابهات ، فمن الخطر أن تدع المحكمات وتركض وراء المتشابهات ، ففى هذا إفساد للقضية . ومن الخطر أن تضع الأدلة فى غير وضعها فتأخذ النصوص وتحرفها عن موضعها فتستدل بما ليس بدليل .

ومن أشد الأمور خطورة أن تعطى الكلمات دلالات غير دلالاتها فى اللغة العربية ، خذ مثلا على ذلك يريد بعض الناس أن يحرف القرآن لهوى فى نفسه فيفرض على القرآن ما ليس من دلالاته . وهناك من قال إن القرآن لا يدل على تحريم الخمر لأنه لم يقل حرمت الخمر ولكن قال فاجتنبوه ﴿**إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون**﴾ وهل «اجتنبوه» أقل من كلمة «حرام» ؟ اجتنبوه أى اجعلوا بينكم وبينه جانبا ، وكلمة «اجتنبوه» فى الإيجاب تساوى كلمة «لا تقربوا» فى النهى ، أى لا تقربوا نهى عن الفعل وعن قربان الفعل فهو مبالغة فى النهى وكذلك الاجتناب معناه أكثر من لاتفعل ، ولا تشرب . ولم يقل القرآن لا تشربوا الخمر وقال اجتنبوه ومعناها كما جاء فى الحديث لا تشربها ولا تحملها ولا تبعها ولا تشتريها ولا تجلس فى مجالس شاربيها وهنا معنى الاجتناب . وهذا لم يأت فى القرآن إلا فى الشرك وكبائر الإثم ﴿**فاجتنبوا الرجس من الأوثان**﴾ و ﴿**واجتنبوا قول الزور**﴾ و ﴿**الذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها**﴾ أى الأصنام ، و ﴿**لقد بعثنا فى كل أمة رسولا أن اعبدوا ا لله واجتنبوا الطاغوت**﴾ و ﴿**الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللمم**﴾ .وهكذا تجد أن كلمة «اجتنبوا» لا تأتى فى القرآن إلا مع الشرك والرجس وكبائر الإثم والفواحش ، فكيف هانت فى نظر بعض الناس ؟

إن هذا تحريف لدلالات الكلمات فى القرآن الكريم . ولذلك من الأهمية بمكان أن نفهم الآية من آيات القرآن فى ضوء بجموع الآيات أو النصوص المتشابهة ، وهذا معلم هام من معالم فهم القرآن الكريم . فلا تأخذ نصاً واحداً وتقطعه عن بقية النصوص ، فهذا يضلك عن المعنى الحقيقى ، لا تفكك القرآن بعضه عن بعض ، بعض الناس يفكك القرآن بعضه عن بعض ، بل ويفكك الآية بعضها عن بعض مثلما يقول بعضهم **﴿وقرن فى بيوتكن﴾** ويريد أن يأخذ من الآية إن المرأة تلازم البيت ولا تتركه . ويجب على الإنسان أن يقرأ بقية الآية **﴿وقرن فى بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى﴾** لو كان المقصود البقاء فى البيت وعدم الخروج منه ، فماذا كان النهى عن التبرج ، وهل يأتى تبرج من القرار المستمر فى البيت ؟ والذين أرادوا أن يقولوا إن القرآن منع تعدد الزوجات لماذا ؟ لأنه شرط فيه العدل بقوله **﴿فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة﴾** ثم قال فى نفس السورة **﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم﴾** يجب أن نقرأ بقية الآية ، ولو قرأنا بقية الآية لعرفنا معنى العدل المنفى هنا لأنه قال **﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة﴾** **﴿فلا تميلوا كل الميل﴾**.مفهوم هذا أن بعض الميل مفتقد وهذا فى الأمور القلبية والأمور العاطفية ، فالعدل المطلق حتى فى العواطف مستحيل ، ولهذا يسامح الله فى هذا الجانب . وكان النبى ﷺ وهو أحرص الناس على العدل – كان إذا قسم بين نسائه فى الأمور الظاهرة فى النفقة والكسوة والمأكل والمشرب والمبيت يقول : «اللهم هذا قسمى فيما أملك فلا تؤاخذنى فيما تملك ولا أملك» أى أن أمر القلب هو هذا العدل المنفى فلن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ، أى العدل الكامل وعلماؤنا يقولون إن اللفظ إذا أطلق ينصرف إلى الفرد الكامل «فلن تعدلوا» أى العدل الكامل المطلق الذى يشمل الماديات والمعنويات والظاهر والباطن وهذا غير ممكن ولذلك قال **﴿فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة﴾** فالذين يريدون أن يأخذوا بعض القرآن أو يأخذوا بعض الآية دون بعضها الآخر ،يفهموا القرآن إذ لابد أن يفهم القرآن فى ضوء السياق وفى حدود النص المتكامل لابد أن نفهم القرآن بعضه مع بعض ، نفهم الآية بعضها مع بعض ، ونفهم الآية فى ضوء أسباب نزولها وسياقها حتى لاتفهم على غير ما أراد الله تعالى بها .وهناك كثير من الناس فى عصرنا يريدون أن يقحموا أنفسهم على القرآن ليساير القرآن أهواءهم ، يقولون إن الزمن يتغير وإن الحياة تتطور ، وإن التطور من سنن هذا الكون ؛ وبالتالى لابد أن يتطور فهمنا للقرآن . هذا صحيح فى جملته ولكن لا ينبغى أن نفهم من هذا أن يصبح القرآن خاضعا لتطور الزمن ، لأن القرآن هو الحاكم وليس هو المحكوم عليه ، هو المعيار الذى يرجع إليه إذا اختلف الناس فإذا أصبح هو أمرا يقاس

بغيره ويحكم عليه غيره لم يعد عندنا شيء نرجع إليه و لم يعد عندنا مقياس نحتكم إليه . فمن الخطأ والخطر أن نغير فهمنا للقرآن في كل وقت . القرآن كله قطعي الثبوت ، ولكن هناك ما هو قطعي الدلالة وهناك ما هو ظني الدلالة . قطعي الدلالة هذا لا ينبغي أن يعتريه تطور في الفهم وتغير بتغير الزمن ، ولو جعلنا النصوص القطعية الدلالة متغيرة لأصبح البشر هم المتحكمين في كلام الله عز وجل ، وهذا خروج عن الأصل ، بل وخروج على الدين .

ويقول بعض الناس في عصرنا أن آيات الحدود وما جرى مجراها كانت في عصر غير العصر وينبغي أن ننظر إليها نظرة أخرى ، وقال بعضهم في آية السارق والسارقة ﴿فاقطعوا أيديهما﴾ إنها نزلت في البيئة العربية في زمن كان العربي يعيش على الناقة والناقة هي كل حياته ، فإذا سرقت منه فكأنما حكمت عليه بالإعدام ، لذلك شدد القرآن في عقوبة السرقة من أجل هذا الأمر ولا نعرف من أين جاءوا بهذا الكلام مع أنه لم يرد في أي واقعة من الوقائع أن ناقة سرقت بل على العكس كانت النوق في تلك العصور تترك دون أن يسرقها أحد ،حتى أن النبي عليه الصلاة والسلام حينما سئل عن لقطة الغنم قال : «خذها إنما هي لك أو لأخيك أو للذئب» . وحينما سئل ﷺ عن لقطة الإبل غضب وقال : «مالك ولها ، دعها حتى يأتي ربها» ، فكانت لا تلتقط لقطة الإبل لا في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام ولا في عهد أناس من هنا ومن هناك فأصبح من الممكن أن يأخذ بعض الناس الناقة ويخفيها . ومع ذلك لم تكن هناك سرقة للنوق في ذلك الزمن وبالتالي فلا مجال مطلقا لقول بعض الناس أن الآية جاءت في سرقة الناقة لأنها حياة العربي .

وهناك من يقول لقد وجدنا حلاً لمسألة الحدود . ما هو الحل ؟ قال قائل إن الأمر جاء في لغة العرب لعدة معان من هذه المعاني الإباحة ، فالأمر أحيانا يأتي للإباحة و ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ فلماذا لا نفسر قوله تعالى ﴿الزانية والزاني﴾ يأتي للإباحة و ﴿فاقطعوا أيديهما﴾ على أن هذا للإباحة ، ويكون هذا من الأمور المباحة والله تعالى يقول : **﴿ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين﴾** وكيف تكون للإباحة ويقول سبحانه **﴿فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم﴾** حتى أن النبي ﷺ لم يستمع أو يستجب إلى شفاعة حبه وابن حبه أسامة بن زيد حينما جاء شافعاً من قبل قريش في المرأة المخزومية التي سرقت ، وقال كلمته المشهورة :«إنما هلك من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيه الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف

أقاموا عليه الحد ووا لله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها» . ولو كان ذلك أمراً مباحاً فهل كان النبى يغضب مثل هذا الغضب ويقول مثل هذا القول ؟ ولو فتحنا الباب لمثل هذا الكلام الذى يفرض الناس فيه أفكارهم وأنفسهم وأهواءهم على القرآن، لما بقى لنا شىء .

وكثيراً ما ظُلِمَ نجم الدين الطوفى فى هذه المسائل ، فبعض من كتب فى مسألة الحدود قال أين نجم الدين الطوفى لنقول له يا شيخنا أنقذنا من هذه الحدود فى عصرنا. والطوفى هنا مظلوم ، لأنه لم يقل بتخصيص النصوص بالمصلحة فى كل شىء ، بل استثنى بعض الأشياء رغم أنه متطرف فى قوله و لم يوافقه من جاء بعده من المسلمين ، واعتبروا قوله من الغلو بمكان . ومع هذا فقد قال الطوفى «تستثنى العبادات والمقدرات أى الأشياء المقدرة» فإذا قال القرآن ﴿فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ لا يأتى واحد ويقول نجعلها خمسين جلدة للتخفيف عن الناس لأنهم فى عصرنا لا يتحملون ، فقطرات النسيم تجرح خدودهم ولمس الحرير يدمى بنانهم . فإذا كان لا يجوز لك أن تخفف العدد ، فكيف تلغيه ؟ وفى إحدى ملتقيات الفكر الإسلامى قام بعض الناس يستنجد بالطوفى ويحكى قصة أن أحد المسلمين اشترى كنيسة فى أمريكا ولكن وجد أن الناس لا يحضرون فى يوم الجمعة إلا العدد القليل ، لأنهم يعملون فى هذا اليوم ، فقال لو كان الطوفى حيا لأفتاهم بأن يصلوا الجمعة يوم الأحد . فلماذا لا نجعل الجمعة يوم الأحد ظلموا الطوفى لأنه قال إن العبادات لا دخل لها فى هذه القضية . وفى هذه الحالة ، هل نسميها صلاة الأحد أم صلاة الجمعة ؟ والسورة التى فى القرآن هل نسميها سورة الجمعة أم سورة الأحد ؟ وماذا نفعل بقول ا لله تعالى :﴿إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر ا لله وذروا البيع﴾ ؟ لقد حل المسلمون فى أمريكا هذه المشكلة بأن جعلوا الصلاة يوم الجمعة لمن يقدر عليها ، وجعلوا يومى السبت والأحد للندوات والمحاضرات والمناقشات والدروس . هؤلاء المتطورون عبيد التطور يريدون أن يطوروا كل شيء وأن يجددوا كل شىء ، كما قال أديب العربية والإسلام «مصطفى صادق الرافعى» رحمه ا لله إنهم يريدون أن يجددوا الدين واللغة والشمس والقمر ، فالقرآن لا يجدد . وكما قال إقبال رحمه ا لله إن الكعبة لا تجدد ولا تجلب لها حجارة من أوروبا لتكون كعبة جديدة ، فميزة الكعبة أنها البيت العتيق وميزتها فى قدمها . وليس كل شىء قابل للتجديد أو التطور ، ولكن هؤلاء قالوا فى أول الأمر إن الفقه الإسلامى هو ثمرة عقول رجال مثلنا ، وهم رجال ونحن رجال . وجرى وراء هذه المقولة بعض الأولاد الصغار الذين لا يكادون يعرفون شيئا ، لا

درسوا العربية ولا درسوا أصول الفقه ، وتراهم يتكلمون عن مالك والشافعى ويقولـون هم رجال ونحن رجال . وقـال بعـض النـاس فـى عصرنـا نـدع الفقـه ويكفينـا القـرآن والسنة، وإذا سلمنا لهم بذلك فسيأتى من يقول إن السنة فيها ماهو صحيح وما هو غـير صحيح ، ومنها ما هو آحاد ومنها ما هو متواتـر . وهنـاك مـن قـال نكتفـى بـالتواتر ، وهناك من قال نأخذ السنة الفعلية ولا نأخذ السـنة القوليـة ، وهنـاك مـن أراد أن يلغـى السنة كلها . ولو وافقت هؤلاء فى زعمهم لقفزوا بك قفزة أخرى أشد وأخطـر تنتهـى عند القرآن نفسه ، وترى بعضهم يقول لك إن القرآن نزل فى بيئة غير البيئة وفى زمـن غير الزمن ، وإن القرآن حينما قال : ﴿**للذكر مثل حظ الأنثيـين**﴾ فـإن هـذا كـان فـى وقت لم يكن للمرأة فيه استقلالها الاقتصادى وكانت المرأة عالة على الرجل ، وقد تغـير الوضع الآن وأصبحت المرأة تعمـل فـى المجـالات العظيمـة التـى يعمـل فيهـا الرجـال ، وبالتالى لابد من أن يتغير هذا الأمر . وإذا قال القرآن ﴿**الرجال قوامون على النسـاء**﴾ فإن هذا كان فى الزمن الماضى ، ولكن الزمان اختلف ، وفى هذه الأيام ينبغى أن تكون النساء قوامات على الرجال . وإذا قال القـرآن إن لحـم الخـنزير رجـس فـى المحرمـات ، قالوا إن هذا فى خنازير كانت سيئة التغذية ، أما إذا كانت الخنازير تربى تحت إشـراف صحى سليم ، فلا بأس من أكل لحومها . وبالتالى تراهم يزعمون باطلا من القـول بـأن هناك خنازير بلدية سيئة التغذية والإشـراف الصحـى ، وخنـازير أجنبيـة جيـدة التغذيـة والإشراف الصحى ، وبالتالى فإن البلدية رجس أما الإفرنجية فإنها ليسـت مـن الرجـس فى شىء !

وعلى هذا النحو ، لو أخضعنا القرآن لهذه الأفهام والأهواء ما بقى معنـا شـىء . من الممكن أن يتطور فهمنا للقرآن بمعنى أن نستفيد من علـوم العصـر ومعـارف العصـر ولا مانع من هذا . ومن الممكن أن يفتح الله على بعض الناس بأشياء لم يفتح بهـا علـى من سبقوا . ومن الحديث أن القرآن لا تنقضى عجائبه . وبالتـالى فـلا مـانع مـن الفهـم الجديد إذا كان فى ضوء النصوص وفى ضوء المسلمات وفى ضوء التطبيقات . لقد فسر الأستاذ المودودى فى كتابه «تفهيم القرآن» قوله تعالى فى سورة البقرة حينما طلب قوم موسى من موسى ﴿**ادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض من بقلها وقثائهـا وفومهـا وعدسها وبصلها . قال أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير**﴾ تفسيراً خالف بـه عامة المفسرين . لقد قال عامة المفسرين إن الذى هو أدنـى الأشـياء التـى طلبهـا اليهـود وهى : القثاء والعدس والبصل والأشياء المغذية ، والـذى هـو خـير أى المـن والسـلوى . لكن الشيخ المودودى اتجه إلى تفسير آخر فقال : إن الذى هو أدنى هنـا هـو الحيـاة فـى

مصر تحت سلطان الفراعنة ، فهو يقول تستبدلون الذى هو أدنى أى تريدون من أجل بعض المأكولات وبعض الأطعمة أن ترجعوا إلى مصر لتعيشوا فى الذل من أجل بطونكم . هذا هو ﴿الذى هو أدنى﴾ ، ﴿والذى هو خير﴾ هى الحياة التى أنتم فيها الآن ، حياة الحرية مع ما أطعمكم الله فيه من المن والسلوى . وهذا معنى جيد وإن لم يقله السابقون . ومن ثم لا مانع من أن يفتح الله على بعض الناس فى القرآن أفهاما جديدة يحملها اللفظ . وفى عصرنا تفسيرات جديدة من قبيل التفسير العلمى للقرآن أو الإعجاز العلمى للقرآن . لقد فسر بعض الناس قول الله تعالى : ﴿والسماء والطارق وما أدراك ما الطارق النجم الثاقب﴾ وقال السماء هو سقف الرحم ، والطارق هو الحيوان المنوى ، والنجم الثاقب هو الذى يثقب جدار الرحم ، وذلك على أساس أن الآيات التالية تقول : ﴿فلينظر الإنسان مما خلق ، خلق من ماء دافق﴾ وقالوا إن هذا تمهيد ولكن هذا غير الذى يتبادر إلى الذهن . ونظر بعضهم فى قول الله تعالى : ﴿ياأيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها﴾ وقال إن نفس واحدة أى الإلكترون ﴿وخلق منها زوجها﴾ أى النيروتون الذى هو أساس الكون . ولكن كان يجب على هؤلاء النظر فى بقية الآية ﴿وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً﴾ ولو أكملوا الآية لوجدوا أشياء أخرى مختلفة . وقال بعض الناس إن ما ذكر فى القرآن عن جهنم والجحيم والنار يقصد به الشمس . وقال إن الشمس هى الطاقة الحرارية الهائلة وهى جهنم واستدل بأشياء منها ﴿لترون الجحيم﴾ وقال إن هذه الآية تعنى أننا نرى الجحيم أمامنا وهى الشمس التى نراها ، مع أنه لو كان يفهم فى العربية لعرف أن نون التوكيد هذه لا تدخل إلا على الفعل المستقبل . وهذه المشكلة تواجه الذين يتعرضون لتفسير القرآن ولا يعرفون العربية معرفة جيدة أى أنهم لا يعرفون النحو والصرف والبلاغة وسائر علوم العربية والقرآن .

ومن أخطر الأشياء أيضا ادعاء النسخ فى القرآن إلى حد الإسراف ، ولقد تحدث الشيخ محمد الغزالى فى أكثر من كتاب عن مسألة النسخ فى القرآن . ولقد تحدث الدكتور يوسف القرضاوى عن حرية العقيدة فناقشه شخص قائلا وما دليلك على هذا قال دليلى القرآن ﴿لا إكراه فى الدين﴾ قال الشخص المناقش هذه منسوخة . ولكن كيف تكون منسوخة وهى آية معللة بعلة لا تقبل النسخ لأن الله تعالى يقول ﴿لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى﴾ الأمر فى غاية من الوضوح لا يحتاج إلى إكراه عليه . فهل نسخت ﴿قد تبين الرشد من الغى﴾ وهل اختلط الأمر من جديد والتبس الحق بالباطل فى قوله تعالى ﴿قاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا

إن الله لا يحب المعتدين﴾ .هل يجوز أن يأتى أحد ويقول إن لا تعتدوا قد نسخت ؟ كيف وهى معللة بأن الله لا يحب المعتدين . هل نسخ هذا وأصبح الله يحب المعتدين . فالقواعد الأساسية فى الدين يجب أن تستمد من القرآن أساسا . والأمور الكلية المتعلقة بالعقيدة والتصور والعبادة والتنسك والأخلاق والسلوك والتشريع والمعاملات يجب أن تأخذ من القرآن الكريم لأن القرآن هو «عمدة الملة» كما قال الإمام الشاطبى رحمه الله . ويقول الله تعالى لرسوله : ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء﴾ . ما المقصود بكل شيء هنا ؟ هل هو شيء من أمور الدين أو أمور الدنيا . لا يمكن أن يكون كل شيء فى أمور الدنيا لأن أمور الدنيا تركت لعقولنا واجتهادنا كما قال النبى ﷺ فى الحديث الذى رواه مسلم «أنتم أعلم بأمور دنياكم» إذن كل شيء فى أمور الدين وكل قواعد الدين الأساسية يجب أن تأخذ من القرآن الكريم.

وربما يعترض معترض قائلا : هناك بعض القواعد أخذت من السنة وحدها . ويضرب مثلا لذلك قاعدة «لا ضرر ولا ضرار» وقاعدة «لا عمل إلا بنية» أو «لا ثواب إلا بنية» ، والرد على ذلك هو : صحيح أن حديث لا ضرر ولا ضرار رواه ابن ماجه والدارقطنى وهو صحيح بمجموع طرقه ، ولكن هذا الحديث صاغه النبى ﷺ مما جاء فى القرآن الكريم ، لأن القرآن فيه معنى لا ضرر ولا ضرار ....لا تضروا أنفسكم ولا تضروا غيركم وهذا أمر ثابت فى القرآن بوضوح فى قوله تعالى : ﴿ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما﴾ ، ﴿ ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ فقد منع القرآن كل ما يؤذى الإنسان ويضره . كما أن المضرة للغير ثابتة بآيات كثيرة ﴿ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا﴾ و ﴿ولا تضار والدة بولدها ولا مولود بولده﴾ و ﴿ولا يضار كاتب ولا شهيد﴾ و ﴿لا تضارهن لتضيقوا عليهن﴾ فهذا المعنى فى القرآن الكريم ، وكل ما فى الأمر أن الرسول ﷺ صاغ هذا فى قاعدة بكلماته الجامعة جوامع كلمه ﷺ .وإذا نظرنا إلى القاعدة «لا ثواب إلا بنية» وجدنا أن بعض الناس يقولون إنها مأخوذة من الحديث القائل : «إنما الأعمال بالنيات» ، والرأى عندنا أنها مأخوذة أيضا من القرآن الكريم الذى أكد أن العمل لا يقبل إلا مع الإخلاص ﴿قل إنما أمرت أن أعبد الله مخلصا له الدين﴾ و ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء﴾ . إلى آخر ما ورد فى القرآن الكريم . فالرسول صاغ هذا مما فهمه من القرآن الكريم . وهكذا يتضح لنا أننا ينبغى أن نأخذ القواعد الأساسية من القرآن الكريم ، كما ينبغى أن يكون اهتمامنا بأى أمر من الأمور الأساسية فى الدين على قدر اهتمام القرآن به . ونحن نهتم أحيانا بأشياء لم تأخذ فى القرآن إلا مساحة ضئيلة للغاية وأهملنا

أشياء أخذت فى القرآن مساحة ضخمة جداً . لقد اهتم المسلمون بمولد النبى ﷺ وهذا أمر لم يذكر فى القرآن ، واهتموا بالإسراء والمعراج وهذا ذكر فى آية واحدة فى سورة الإسراء . وليت المسلمين كما اهتموا بالآية الأولى فى سورة الإسراء ليتهم اهتموا بالآيات التى ذكرت وصايا الحكمة ﴿**ذلك مما أوحى إليك ربك من الحكمة**﴾ لم يهتموا بهذا و لم يهتموا بالغزوات التى ذكرت فى القرآن ، فالقرآن عقب على «بدر» فى سورة الأنفال وعلى «أحد» فى سورة آل عمران وعلى «الخندق» فى سورة الأحزاب وعلى« جلاء بنى النضير» فى سورة الحشر وعلى «الحديبية» فى سورة الفتح ولكن هذه الغزوات نسيها المسلمون . وإذا كان لنا أن نذكر بعض الناس بالفضل فمن الناس الذين أحيوا هذه المعانى الإمام الشهيد حسن البنا الذى جعل من الغزوات مدرسة تذكر الناس بالجهاد وكان هذا أمراً منسياً .

وأنت تعجب من أمر المسلمين فى عصور التدهور عندما تجد أن الطهارة التى ذكرت فى آيتين قد أخذت مساحة كبيرة من عقولهم وتفكيرهم وحياتهم وملئت كتب الفقه بأجزاء ومجلدات عن الطهارة وشغل عوام الناس بهذا بينما نسى الجهاد فى فترة من الفترات فى حياة المسلمين . وهكذا يجب أن يكون اهتمامنا بالأشياء قدر اهتمام القرآن بها .فما أعطاه القرآن عناية قليلة يجب أن يأخذ هذا القدر من العناية ، وما أهمله القرآن ينبغى ألا نهتم به .

ينبغى إذن أن نحسن تلاوة القرآن وأن نحسن الاستماع إليه وأن نحسن فهمه والعمل به . فالقرآن إنما أنزله الله تعالى ليعمل به و لم ينزل لنزين به الجدران إنما تزين به الحياة للعمل به ، لم ينزل ليقرأ على الأموات ولكن ليضبط مسيرة الأحياء ، أنزله الله ليحكم حياة الناس ومعيشتهم ﴿**إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله**﴾ . نزل ليخرج الناس من الظلمات إلى النور . الناس تقول لك نحن نتبرك بالقرآن ، فما هى البركة ؟ إن بركة القرآن فى اتباعه وفى العمل به ﴿**وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا الله لعلكم ترحمون**﴾ . فاتباعنا للقرآن هو الذى يجعلنا نستحق رحمة الله . والشىء المحزن أننا أمة القرآن ولا نعمل به ، وأمة سورة الشورى لا تعمل بالشورى ، وأمة سورة الحديد لا تتقن صناعة الحديد ، أمة وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة لم تعد شيئا ، أمة اقرأ ولا تقرأ وهى آخر أمة تقرأ ، وكيف تقرأ وهى أكثر الأمم التى تعانى من الأمية ؟ أمة العلم لا زالت معدودة فى عالم التخلف والجهل فأين نحن إذن من القرآن ؟ لكى نكون قرآنيين ينبغى أن يدخل القرآن حياتنا العلمية ونغير حياتنا وفقا لما يتطلبه كما تغيرت به حياة الصحابة . ولما سئلت عائشة رضى الله

عنها عن خلق النبى ﷺ قالت كان خلقه القرآن . أى كانت حياته نموذجاً حياً وتفسيراً عملياً للقرآن الكريم ، وهكذا ينبغى أن نكون إذا أردنا أن نحسن التعامل مع القرآن . ينبغى أن نحسن التعامل معه قراءة واستماعا وفهماً وعملاً وتطبيقاً ، ودعوة إليه بالحسنى ، ولا يمكن أن ندعو إلى القرآن إذا كنا لا نعمل به .

وإذا كنا قد أشرنا إلى لمحات من كيفية التعامل مع القرآن الكريم ، فقد آن لنا أن ننتقل إلى السنة النبوية ، وموضوع السنة خطير ويدور حول مسائل ثلاث :

• المسألة الأولى حجية السنة .

•• المسألة الثانية ثبوت السنة .

••• المسألة الثالثة فهم السنة .

• وهذه مسائل يخلط بينها كثير من الناس ، فحجية السنة لم يرد أن عالما من علماء المسلمين سلفا وخلفا على مر العصور أنكرها ، لأن معنى إنكارها بالكلية أنه ينكر البيان القرآنى ، وأنه ينكر ما يصل بنا إلى عدم وضوح الدين ، بل وإلى فقد الدين لمعناه . إنكار السنة بالكلية أمر يؤدى إلى السذاجة ، فلم يرد علينا من أنكرها عبر العصور ، فيما نعلم سوى شخص واحد أنكرها منهجيا وعاش فى إنكارها ، وكان رئيسا لهيئة التليفونات المصرية اسمه محمد نجيب ، ومات فى الستينيات ، وقد أنكر السنة من كل قلبه بقضها وقضيضها ، وباع أربعين فدانا كانت عنده حتى يطبع الهذيان الذى توصل إليه من اعتماده على القرآن ، وحده ولكنه كان صادقاً مع نفسه ، وهذا هو الذى لا نجده فى كثير ممن يخلطون فى الإنكار بين الحجية والثبوت والفهم ، إلا أنهم أخيراً وفى نهاية المطاف ولأنهم من المسلمين يعودون مرة ثانية إلى السنة المباركة شعروا بذلك أو لم يشعروا . ولكن هذا الرجل كان متسقا وصادقا مع نفسه أنكر السنة بالكلية وباع الأربعين فدانا حتى يطبع كتبه التى تجاوزت العشرين كتابا ، وعندما أنكر هذا الرجل السنة إنكاراً كاملاً توصل إلى نتائج غاية فى الغرابة مثل قوله إنه ليس هناك خمس صلوات مفروضة ، لأنه ليس فى القرآن ما يفيد أن هناك خمس صلوات مفروضة على المسلم فى اليوم والليلة ، وقال بدلا من ذلك إن الصلوات عشر كل واحدة ركعتان فقط . تتقدم فيها السجود على الركوع ، وادعى استنباط ذلك كله من القرآن، كان دائما يأتى بالجملة ثم يقول وذلك لقوله تعالى ... كذا . وأنكر وجود التحيات ، وجعل القراءة فى القرآن بغير الفاتحة ، إنما بما تيسر فقط لقوله تعالى ﴿**فاقرءوا ما تيسر من القرآن**﴾ وجعل هناك صلاة للفجر وصلاة للضحى وصلاة

للشروق وصلاة للظهيرة وصلاة للغداة وصلاة للمساء سماها صلاة المساء وهكذا انتهى إلى أفكار تتعارض مع أصول الدين ولا يقبلها العقل .

ونحن نضرب بهذا الرجل مثلا لمن ينكر حجية السنة بالكلية كمنهج ، وخطورة هذه المسألة تتجلى في خطورة نتائجها . ومن أعاجيب ما سقط فيه أنه قال يجوز للمسلم أن يرتكب المعاصي بنسبة ٢,٦ ٪ من أعماله ، ولو كان ذلك من الكبائر !! فمن أين أتى بهذا الهراء ؟ لقد قرأ قول الله تعالى : **﴿فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه لمن اتقى﴾** فقال : قوله **﴿لمن اتقى﴾** يفيده أن التقوى واردة مع الخلل ، وأيام الحج المعلومات تبدأ من شوال وذى القعدة وعشرة من ذى الحجة . فمجموعها سبعون يوما ، فاليوم يساوى ٧٠,١ أى ١,٣ ٪ بالزيادة والنقصان، إذن اليومان نسبتهما ٢,٦٪ .

وهذا منهج غير مستقيم في الفكر ولا يفضى إلا أموراً ساذجة ، وينبغى علينا أن نعرف وأن نتأكد أنه ما من أحد من المسلمين أنكر حجية السنة ، وأن إنكارها سيؤدى بنا إلى طريق مظلم وإلى دين آخر غير دين الإسلام . وكتاب «كيف نتعامل مع السنة النبوية معالم وضوابط» للدكتور يوسف القرضاوى ، الذى تدور المناقشة التالية حول أفكاره ، لم ينكر السنة و لم يدافع عنها ضد منكرها . وهذه القضية هى المسألة الأولى من المسائل الثلاث التى أسلفنا الإشارة إليها ، كما أن الكتاب لم يجعل شأنه قضية ثبوت السنة وهى المسألة الثانية .

•• ولا أحب أن أخلى المقام دون الأخذ بطرف منها حيث أن قضية ثبوت السنة من الأهمية بمكان ، فقد قامت عليها علوم فريدة من إنشاء العقل المسلم دفاعا عنها باعتبارها المصدر الثانى بعد القرآن الكريم . فالعقل المسلم أبدع وأنشأ علوم الحديث ، وأبدع وأنشأ علوم القراءات ،وأبدع علوم العروض لضبط الشعر ، لماذا كل هذه الإبداعات ؟ لأنه نظر إلى الوحى باعتباره محور الحضارة ، وباعتباره معياراً للتقويم لابد علينا أن نلجأ إليه حتى نطبقه فى الواقع ، كما علينا أن نذهب إلى الواقع لدراسته كى نحوله أو نهيئه إلى أن يكون قابلا لتطبيق ذلك النص عليه . فالنص كان محورا لحضارة المسلمين منه ينطلقون وإليه يعودون ويجعلونه مقوما لأعمالهم . والنص هو القرآن والسنة . فقاموا بإنشاء علوم تضبط رواية القرآن بالحرف حرفا حرفا ، وتضبط طريقة الأداء الصوتى لكل حرف من تفخيم وترقيق ، وشدة وجهارة إلى آخر صفات الأداء من الغنة والإخفاء وغير ذلك .

وبهذه الدرجة من الدقة والإتقان نقلوا القرآن الكريم ، وبمثل هذا أيضا ابتكروا علوم الحديث ليتوثقوا من المصدر الثانى . أنشأوا علوم الدراية وعلوم الرواية ، وفى كل منهما أرادوا أن يعرفوا ما إذا كان رسول الله ﷺ قال ذلك أم لم يقله . ووجدناهم يقسمون الحديث إلى حديث قاطع الثبوت وهو المتواتر ، وحديث ظنى الثبوت وهو الآحاد . ويجعلون المتواتر مفيدا للعلم مفيدا لليقين مفيدا للقطع ، ويجعلون الآحاد ليس مفيدا إلا للظن أى للرجحان أى أكثر من ٥١٪ حتى ٩٩٪ ومن أجل ذلك لم يكفروا ولم يتشددوا تجاه من زعم أن هذا الحديث وإن كان صحيحا عند العلماء الآخرين لم يثبت عن رسول الله ﷺ وأنكروه .

وما زال العلماء إلى يومنا هذا منذ الجيل الأول يرد بعضهم على بعض ويقبل بعضهم روايات ويرفض روايات ، والسنة الظنية أو الآحاد غالب السنة ، ولكن هذا شيء وحجية السنة شيء آخر ، فإذا ثبت عند المسلم حديث عن رسول الله ﷺ فلابد من أن يأخذ به باتفاق المسلمين بل باتفاق العقلاء ، لأنه صدر عن رسول الله ﷺ فكأنه يخاطبه . فالأمر كله يتلخص بعد ذلك فى الظنية فإننى لا أعترض على الغير إذا ما أنكره بل إذا ما أنكره مطلقا ، لأن الإنكار قد يكون عن دليل وقد يكون عن غير دليل. والعلماء قالوا من أنكر السنة لا عن دليل وأنكر الثبوت لا عن دليل فإنه يفسق ولكنه لا يكفر ، أى ارتكب معصية لأننا حين نطالبه بالدليل يقول : لا دليل عندى وإنما لدى شعور داخلى أنه حديث غير صحيح ولا يصدر مثله عن رسول الله ﷺ ، فهو مجرد إحساس وشعور . وحتى لا يفضى هذا إلى إنكار السنة شيئا فشيئا ثم إلى هدم الدين بالكلية ، قال العلماء إن هذه معصية ، لأنه كلام فى العلم بلا دليل ، وكل كلام فى أى علم من العلوم بلا دليل معصية لأن المستشار مؤتمن . ولكن من أنكر بدليل وقال هذا يخالف حديثا أقوى منه أو هذا سنده لا يثبت أو هذا مخالف للقرآن ولأصوله ، أو هذا مخالف للحس أو للمعقول عنده ، وهكذا ، فهنا نجد ثمة دافع دفع لإنكار الثبوت وهذا فعله كل الأئمة ، ولكن كتاب الدكتور القرضاوى المشار إليه لم يركز على هذه القضية ، قضية ثبوت السنة ، إنما ركز على المسألة الثالثة وهى مسالة فهم السنة بعد أن قال إنها حجة وإن علوم السلف الضابطة لإثبات السنة علوم جديرة بالاحترام ، وبذل فيها جهدا كبيرا سواء أكان ذلك فى علوم الرجال أو فى علوم فقه السنة فكل ذلك موضع الاحترام ومأخوذ به وما علينا إلا أن نطبق ذلك . وما زال العلماء عبر العصور يطبقون قواعد تلك العلوم ويرد بعضهم على بعض .

وعندما تعرض الإمام الذهبى للبخارى فى روايته عن خالد بن مخلد قال : «لولا حرمة الصحيح لقلنا فيه ما قلنا» . فهذه عبارة تشتمل حكمة بالغة ، فنراه بدأ كلامه أول ما بدأ بأن جعل للصحيح حرمة فقال «لولا حرمة الصحيح» فالرجل عالم حذر يقظ شأن العلماء ، وهو الذى يقول : «لو وقف الرواة على أكمة - أى على تل - ووقفت على أكمة لناديتهم واحدا واحدا بآبائهم وأمهاتهم وقبائلهم وأنسابهم ودرجات القائلين فيهم ، هذا هو الذهبى ومع ذلك يحترم نفسه ويقول : «لولا حرمة الصحيح» فيصدر حرمة الصحيح حتى لا يكثر الهذر والكلام بغير علم ولا هدى ؛ ثم يقول «لقلنا فيه ما قلنا» إذن فى قلبه شىء من هذا الرجل .

ولقد انتقد الدارقطنى البخارى ورد عليه ، ورد العلماء على الدارقطنى ونصروا البخارى ، وأيد آخرون الدارقطنى ونصروه على البخارى وهكذا . وإذا أتينا إلى المتأخرين نجد أن الشيخ أحمد بن الصديق الغمارى رحمه الله تعالى - توفى سنة ١٩٦٠- يذهب فى كتابه «المغير على الأحاديث الموضوعة فى الجامع الصغير» إلى أن البخارى فيه موضوع ولا يمكن أن تتهم الشيخ أحمد بن الصديق بأنه من أعداء السنة ، وهو الذى ألف فيها كتبا كثيرة منها كتابه الضخم فى ستة مجلدات وأسماه «المداوى لعلل المناوى» ، وكان رحمه الله من المتمسكين بالسنة ظاهراً وباطناً . كما نجد ناصر الدين الألبانى يعترض على مسلم فى رواية أبى الزبير المكى عن جابر لأن ابن حجر أورد أبا الزبير المكى فى المدلسين ، والمدلس لا يقبل منه أن يقول «عن فلان» ،ولابد أن يقول حدثنا فلان فيصرح بالسماع من شيخه ، أما إذا لم يصرح بالسماع وأتى بصيغة تحتمل عدم السماع فهو مدلس فيخشى منه أنه لم يسمعه أو سمعه من أحد الضعفاء فأخفاه ودلسه ، فربما يكون بين أبى الزبير وجابر رجل آخر . ولذلك توقف العلماء هنا فى رواية أبى الزبير عن جابر بالعنعنة وعندما وقف الألبانى على أحد الأحاديث فى مسلم من رواية أبى الزبير عن جابر بهذه الكيفية طبق عليه القاعدة السابقة . ثم رد على الشيخ الألبانى الشيخ محمود سعيد فى كتاب كبير فى قضية أبى الزبير عن جابر فقط وسماه «تنبيه المسلم فى تعدى الألبانى على صحيح مسلم» . وهكذا يناقش العلماء بعضهم بعضا ولكن كل هذا لا علاقة له بالتبديع والتفسيق لأن الكل فى إطار العمل بحجية السنة .

●●● وكتاب الشيخ القرضاوى ركز كما أشرنا على المسألة الثالثة ، وتكلم فيه من خلال ثلاثة أبواب الباب الأول عن منزلة السنة وواجبنا نحوها وكيف نتعامل معها.

والباب الثانى عن السنة مصدرا للفقيه وللداعية . والباب الثالث معالم وضوابط لحسن فهم السنة النبوية . وتكلم فى الباب الأول عن ثلاث نقاط هى :

١- منزلة السنة فى الإسلام باعتبار أنها المصدر الثانى للتشريع ، وكلمة الثانى يعترض عليها بعض الناس لأن السنة والقرآن فى الحجية عند الثبوت سواء ، ويجاب عن هذا بأن لفظ الثانى إنما قيل لأن القرآن قطعى الثبوت والسنة فى ثبوتها بحث ودراسة ، فالقرآن وصل إلينا بالتواتر حتى بنمطه الصوتى ولكن السنة نقلت إلينا فى كثير من الأحيان بالمعنى ومن أجل هذا فقط - لا فى الحجية - قيل عنها إنها المصدر الثانى، أما فى الحجية فهى كالقرآن تماما .

٢- ومنزلة السنة فى الإسلام أنها تمثل المنهج الشمولى ، والمنهج الشمولى معناه أن السنة تشمل حياة الإنسان طولا وعرضا وعمقا ، تشمل حياة الإنسان من المهد إلى اللحد ، تشمل حياة الإنسان فى جميع جوانبها الاقتصادية والأسرية والاجتماعية والسياسية إلى آخره ، تشمل حياة الإنسان فى عمقها من ناحية الجسد ومن ناحية الروح ومن ناحية النفس وهكذا .

٣- كما أن السنة تنطوى على منهج متوازى ، وهذه إضافة من عندنا إلى الكتاب - فالسنة بها منهج يمثل ما يمكن أن نسميه بالثنائيات المتكاملة لا الثنائيات المتضادة المتضاربة فى الفكر الغربى ، ثنائيات متكاملة يكمل بعضها بعضا (فالجسم والروح) يكونان الإنسان (الفرد والجماعة) (الحرية والمسؤولية) وهكذا .

والسنة أيضا منهج ميسر يتضح ذلك إذا نظرنا إلى أقوال رسول الله ﷺ ومواقفه ، فقد بعث أبا موسى ومعاذا إلى اليمن وأوصاهما بوصية موجزة جامعة : «يسرا ولا تعسرا ، وبشرا ولا تنفرا ، وتطاوعا ولا تختلفا» وهذه حكم غالية ، وقد أوتى رسول الله ﷺ جوامع الكلم بحيث أننا لو اتبعنا هذه النصيحة التى هى فى سطر واحد لتلاشت معظم مشكلات الأمة .

أما عن واجبنا تجاه السنة ، فقد حذر الدكتور القرضاوى من آفات ثلاث هى التحريف والانتحال والتأويل . أما التحريف الذى يجعل الإنسان أمام السنة بين الإفراط والتفريط بين التجديد والتسيب ، ويذكر المؤلف حديث رسول الله ﷺ «إياكم والغلو فى الدين فإنما هلك من كان قبلكم بالغلو فى الدين» رواه أحمد والنسائى ، ويروى عن ابن مسعود «هلك المتنطعون» يكررها ثلاثا .

ويحذر أيضا من الآفة الثانية وهى الانتحال ، والانتحال هو الابتداع أن ننتحل أموراً ونولد أموراً ما أمر بها رسول الله ﷺ ، أو أن ننهى عن أمور ما نهى عنها رسول الله ﷺ فالأمر والنهى يضبطان الفعل البشرى وعلى ذلك ينبغى علينا أن نكون فى إطار الأمر والنهى الشرعى من غير تزيد ولا انتحال ولا ابتداع .

أما الآفة الثالثة فى التأويل ،والتأويل هنا ليس بالمعنى الحسن وإنما بالمعنى المفروض والذى يكمن فى لى النصوص وتحميلها أكثر مما تحتمل أو الاستدلال منها على أشياء لا تتضمنها فى الأصل سواء فى اللفظ أو المعنى . وإذا أراد الإنسان أن يتفادى هذه الآفة فيجب عليه أن يلتزم بالقواعد العامة للشريعة والقواعد الفقهية التى وضعها الفقهاء والقواعد الأصولية التى جعلوها مفاتيح للفهم .

وهناك مبادئ أساسية للتعامل مع السنة النبوية :

أولا : أن يستوثق من ثبوت الحديث عن رسول الله ﷺ فعليك أن تسأل أولاً: هل الحديث ثابت أم غير ثابت .

ثانيا : يجب فهم الحديث فهماً متأنياً وعلى مهل بعد أن تتأكد من ثبوته .

ثالثا : بعد فهمه فهماً صحيحاً متأنياً ، يجب عليك أن تتأكد من عدم وجود معارض أقوى منه ، فإن كان هناك ما هو أقوى منه ذهبنا إليه وأخذنا به .

وهذه هى أسس التعامل مع السنة النبوية كما رأها الدكتور القرضاوى .

ولنضرب لهذه الأسس مثالا يوضح كيفية الاهتداء بها . هناك بعض الأحاديث التى توجد فى البخارى ومسلم لم يعمل بها الأئمة لأنهم ساروا على المنهج الذى تشكله هذه الأسس ، فمثلا فى صحيح البخارى أن الحمار والكلب الأسود والمرأة تقطع الصلاة ، وكانت عائشة رضى الله عنها تغضب من هذا الحديث وتقول سامحكم الله أجعلتمونا مع الحمير والكلاب سواء . فالحديث فيه إشكال من أجله تركه الأئمة الأربعة وأخذوا بما هو أقوى منه وأجدر بأصول الشريعة . وعلى الرغم من أن الحديث صحيح السند ، لكنهم – بعد أن صح سنده – توقفوا فى نصه لما فيه من المخالفة لما هو أقوى فأخذوا بما أخرجه البزار من أن النبى ﷺ كان يصلى والمرأة تقطع صلاته يعنى تمر من بين يديه فيكمل الصلاة ، فما أخرجه البزار ربما أقل مرتبة مما أخرجه البخارى ولكن الأئمة الأربعة أخذوا به وتركوا ما أخرجه البخارى لموافقته أصول الشريعة .

وفى صحيح مسلم عن ابن عباس أن النبى ﷺ كان يجمع بين الصلاتين بدون عذر من مطر ولا سفر ، لم يأخذ به الأئمة بالرغم من صحة سنده لما وجدوا فيه من مخالفة قواعد كثيرة وأدلة أخرى من الكتاب والسنة منها قوله تعالى : ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل﴾ أقم الصلاة أى حافظ على فرضها ودقتها ، وقوله تعالى : ﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا﴾ فجاء هذا الحديث يخرج هذه الأوقات عن بعضها فلهذا الإشكال لم يأخذ به الأئمة .

ويرى الدكتور القرضاوى أن رد الأحاديث الصحيحة لسوء فهمها كقبول الحديث الموضوع . ويقول إنه من المجازفة التسرع برفض الصحيح وإن أشكل فهمه ، فعلى الإنسان إذا ما أشكل عليه حديث صحيح صححه العلماء وفهموه أن يتوقف لا أن ينكر . فهناك مرحلة لا بأس أن يمر بها الإنسان وهى مرحلة الإرجاء للدراسة والتأنى . وضرب لذلك مثلا بحديث الهرة المعروف «إن امرأة دخلت النار فى هرة حبستها لا هى أطعمتها ولا هى تركتها تأكل من خشاش الأرض» وهذا الحديث فى الصحيحين البخارى ومسلم ، وقبلته الأمة وعمل به الناس ، لكن السيدة عائشة رضى الله عنها اعترضت عليه واستعظمت أن يدخل مسلم فى حبس قطة النار ، وقالت هل تدرى ما كانت المرأة ، إن المرأة مع ما فعلت كانت كافرة وإن المؤمن أكرم على الله عز وجل من أن يعذبه فى هرة . فإذا حدثت عن رسول الله ﷺ فانظر كيف تحدث ، فهى تنبه أبا هريرة رضى الله عنهما أن يتأنى فى الحديث عن رسول الله ﷺ .

ولكن الدكتور القرضاوى رفض ما ذهبت إليه عائشة وارتضى ما ذهب إليه كثير من جمهور الأمة من أن الحديث يدل على قسوة هذه المرأة الشديدة ، وأن الحضارة والحياة وعمارة الكون إنما بنيت على الرحمة ، وأن هذه المرأة مخالفة لما عليه مقصود الخلف الذى أراده الله سبحانه وتعالى وأنها تستحق ذلك وأنه لا مانع أن يدخل النار من المسلمين تأديبا ثم يخرج ليدخل الجنة بعد ذلك ، وهذا ليس من المستحيل عقلا أو شرعا .

وتكشف هذه المناقشات عن كيفية التعامل مع الحديث النبوى الشريف ، فعلينا أن نتعامل معه بأدب وحرص وحذر ، وأن نقبل سماع المخالف ما دام فى إطار قبول الحجية .

أما فى الباب الثانى الذى يتناول السنة فى مجال الفقه والتشريع ، فقد ذكر الدكتور القرضاوى أن الفقهاء رفضوا الحديث الضعيف ، ولقد شدد المؤلف على

الحديث الضعيف ، ويكشف لنا الواقع أن الفقهاء أخذوا به حتى فى الأحكام لدرجة أن ابن الملقن له كتاب سماه «المعيار» أتى فيه بالأحاديث الضعيفة فى كل باب التى استدل بها الأئمة الأربعة ، ونجد أن الفقهاء أخذوا بالحديث الضعيف حتى لو كان فى الباب غيره أصح منه . وهذا يوسع قضية الأخذ من السنة . على أن الدكتور القرضاوى آثر السلامة وأخذ بمذهب مسلم بن الحجاج فى رفض الضعيف مطلقا ، وهذا مذهب مسلم فقط تقريبا .نعم هذا المذهب منسوب إلى ابن حزم ولابن أبى شامة والبخارى وغيرهم ، ولكن الإمام البخارى فى «الأدب المفرد» يستدل بالضعيف وكلام ابن حزم فى المحلى وابن العربى فى الأحكام وابن أبى شامة فى الباعث لايؤدى إلى ما ذهب إليه الإمام مسلم . وذهب من المعاصرين أحمد شاكر وناصر الدين الألبانى إلى مثل ما ذهب إليه مسلم . ولكن الجمهور على العمل بالحديث الضعيف خاصة فى فضائل الأعمال وإن كان الدكتور القرضاوى يقول إنهم رفضوه تماما فى الأحكام وقبلوه فى الترغيب والترهيب .

وفى مجال الدعوة نجد بعض الخطباء لا يتأنون فى أخذ الحديث ويستدلون بالضعيف والموضوع إلى آخره ، وينعى المؤلف على الذين يفعلون ذلك وما هو أكثر منه ويرشد إلى كتاب اسمه «كشف الخفا ومزيل الإلباس عما اشتهر من الحديث على ألسنة الناس» ويضرب لذلك أمثلة منها «أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر» و «إن الله أحيا أبويه ﷺ فأسلما على يديه» ، وأن من تسمى باسم محمد وجبت له الشفاعة يوم القيامة ، وأحاديث الخوارق التى حدثت عند مولده ﷺ وعلماء أمتى كأنبياء بنى إسرائيل ، إلى آخر هذه الأحاديث التى حكم عليها العلماء بالضعف أو الوضع وذكر بعد ذلك فتوى مهمة ينبغى دراستها جيدا عن ابن حجر الهيثمى وتثير قضية هامة هى : هل يمكن أن نقنن ما يضبط نقل العلم داخل الهيئة العلمية أم لا ؟ وقد سئل الهيتمى عن خطيب يرقى المنبر فى كل جمعة ويروى أحاديث كثيرة ولم يتبين مخرجيها ولا روايتها ، فما الذى يجب عليه ، فقال الهيتمى : ما ذكره من الأحاديث فى خطبه من غير أن يبين رواتها أو من ذكرها فجائز بشرط أن يكون من أهل المعرفة فى الحديث ، فإذا فقد هذا الشرط فلا يجوز له إلا أن يبين مخرج الحديث ويبحث فى سنده قبل أن يخطب إن كان من أهل المعرفة أو ينقلها من كتاب مؤلفه . وأما الاعتماد فى رواية الأحاديث على مجرد ذكرها فى كتاب ليس مؤلفه من أهل الحديث فلا يحل له . وتحدث العلماء أيضا فى مسألة رواية الأحاديث فى خطب الجمعة والمحاضرات العامة والدروس الدينية رواية ترتكز على المعنى مع تغيير فى اللفظ ، وأجاز بعضهم ذلك بشرط أن يكون الخطيب أو

المتحدث من أهل العلم بالدين فلا يضع من عنده لفظا يخالف المعنى الأصلى ، ورفض بعضهم هذا المسلك بالكلية وطالب بالتزام المبنى والمعنى عند رواية الحديث .

أما معالم وضوابط حسن فهم السنة فيجمعها الدكتور القرضاوى فى ثمان نقاط هى :

١- فهم السنة النبوية فى ضوء القرآن الكريم ،وهذا معلم أساسى من المعالم .

٢- جمع الأحاديث الواردة فى موضوع واحد حتى يتبين لنا الناسخ من المنسوخ والتخصيص مع التعميم .

٣- أن نرجح بين الأحاديث بعد جمعها بناء على قواعد الترجيح المذكورة فى أصول الفقه .

٤- فهم الحديث فى ضوء أسباب ذلك الحديث وملابساته والأهم من ذلك مقصد الحديث نفسه لأنه كثيرا ما نتمسك بالشكل فنكر على المقصد بالبطلان ، ويتحول الدين إلى رسوم وطقوس . وهذا سبب من أسباب الأزمة التى نعيشها ، وإذا أردنا اجتناب أزمتنا يجب علينا أن نسعى متعبدين لله عز وجل لتحقيق المقاصد الشرعية .

٥- التمييز بين الوسيلة المتغيرة والهدف الثابت للحديث ، فقد يكون الحديث مقصودا لإحداث أثر معين في وقت معين ، ثم بعد ذلك يتغير ذلك وهذا من شأن الفقهاء أن يدركوه .

٦- التفرقة بين الحقيقة والمجاز فى فهم الحديث الشريف . ويقول العلماء إن الحقيقة هى استعمال اللفظ فيما وضع له أولا فى إصلاح التخاطب ، أما المجاز فهو استعمال اللفظ فى غير ما وضع له ، لعلاقة أو قرينة . لكن المجاز بهذا الشأن إذا لم يكن لعلاقة وقرينة دخلنا فى إطار ما يسمى بالرمز ، وهو أمر غير معروف فى أصول الفقه الإسلامى ، فهل هناك رمزية فى الكتاب والسنة ؟ هل «ألم» مثلا ترمز إلى أشياء كثيرة مثلا ترمز الألف إلى الله ، واللام إلى جبريل ، والميم إلى محمد ف (ألف - لام - ميم) هى سلسلة الوحى . لقد قيل هذا فى بعض العصور ولكن هذا يؤدى إلى التعامل الرمزى مع القرآن ، وقل شيئا كهذا مع الحديث الشريف فقضية الحقيقة والمجاز قضية دقيقة تحتاج إلى وقفة وإلى دراسة وإلى وعى .

٧- التفرقة بين الغيب والشهادة . فالتفريق بين الغيب والشهادة فهمه المسلمون وعرضوا بموجبه العقل ، فهناك أمور غائبة مثل الملائكة والجنة والنار ، وهذا لابد علينا أن نقبله لأنه من قبيل الغيب ولكن هل تتعارض هذه الأمور مع العقل ؟ لقد قام علماء الإسلام بتعريف العقل وتحديد أحكامه والتمييز بينها مثل المستحيل والممكن وغيرها ، فالمستحيل مالا يتصور فى العقل وجوده ، والجائز ما لا يستحيل وجوده ولا عدمه ، أى ممكن . والسؤال الآن هو : هل وجود الجنة ، مثلا ، ممكن؟ الجواب نعم لأنه متصور عقلا أن توجد الجنة بكل ما فيها من حدائق وأنهار من عسل مصفى وحور عين ، فما دام جائز عقلا وورد به الشرع فيقبل . لكن الذى لا يقبل – حتى لو ورد فى الشرع – هو اجتماع النقيضين ، وهذا لم يرد فى الشرع مطلقا، واجتماع النقيضين مثل كون الشيء أسود وأبيض فى نفس الوقت . ومن هذا المنطلق رد كثير من العلماء كثيراً من فهم الأدلة إذا ما أدت إلى إحداث تناقض عقلى أو استحالة عقلية .

٨- التأكد من مدلولات ألفاظ الحديث حتى لا نقع فى الغموض واللبس الدلالى وسوء الفهم . إذ أن فهم ألفاظ الحديث بمعان مختلفة عن معانيها المقصودة يؤدى إلى مشكلات كثيرة فى السلوك والعمل وفهم مقاصد الشرع .

وخلاصة القول هى أننا ينبغى أن نتعامل مع السنة النبوية تعاملاً حسناً من حيث الفهم والدراسة والمناقشة ، وهذا التعامل الحسن يتجلى فى إثبات حجيتها باعتبارها المصور الثانى للتشريع ، والأخذ منها والعمل بها ، والدفاع عنها ضد المنكرين لها ممن فى قلوبهم مرض .

الاجتهاد فى فهم القرآن الكريم :

ينبغى على العلماء من المسلمين أن يجتهدوا فى كل عصر فى فهم آيات القرآن الكريم . ولقد قدم الدكتور سيد دسوقى لمحات مما أسماه «بالتفسير الحضارى» . وهناك خلاصة تجربته مع هذا الاجتهاد . يقول إنه قرأ الآيات التالية من سورة ص : ﴿**وهل أتاك نبأ الخصم إذ تسوروا المحراب ، إذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض فاحكم بيننا بالحق ولا تشطط واهدنا إلى سواء الصراط . إن هذا أخى له تسع وتسعون نعجة ولى نعجة واحدة فقال أكفلنيها وعزنى فى الخطاب . قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه وإن كثيرا من**

الخلطاء ليبغي بعضهم على بعض إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم وظن داود أنما فتناه فاستغفر ربه وخرّ راكعاً وأناب فغفرنا له ذلك وإن له عندنا لزلفى وحُسن مآب ، يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ، إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب﴾ .

يقول الدكتور دسوقى إنه عندما قرأ هذه الآيات وقرأ تفسيرا لها فى بعض كتب التفسير أصابه غم شديد ، فلقد حكى التفسير أن سيدنا داود بينما كان ينظر من شرفة قصره أبصر امرأة جميلة فوقعت فى قلبه ، وسأل عنها فقيل إنها زوجة لأحد جنود الجيش فأمر قائد الجيش أن يضع هذا الجندى فى مكان يسهل قتله وقد كان وتزوج داود المرأة . وهى قصة تراثية تضيف أن داود قد زنى بالمرأة فى غياب زوجها ، وروى سعيد بن المسيب عن الإمام على أنه هدد بمضاعفة حد القذف لمن يسمعه يتكلم عن قصة الزنا . يقول الدكتور دسوقى إنه عندما قرأ هذا التفسير أصابه غم شديد وتساءل أهكذا يكون خلق الأنبياء ؟ وذهب إلى أن اليهود اخترعوا على أنبياءهم حكايات عجيبة توحى لهم أن مثل هذه الجرائم أمر عادى ، فإذا كان نبى مرسل يفعل هذا فلا تثريب على رجل عادى أن يقتل عمدا ويزنى من أجل سرقة امرأة من زوجها ، ويحدثنا عن قتلهم أنبيائهم وعن افترائهم عليهم ، فكيف غاب ذلك عن كبار المفسرين ؟

وتوصل الدكتور دسوقى من خلال النظر فى الآيات التى ذكرتها لتؤدى إلى مجموعة من الدروس ، يجملها فى سبعة دروس على النحو الآتى :

الدرس الأول :

إن محراب القضاء ينبغى عزله عن المؤثرات الجانبية التى ربما تحيط بالقضاة ، فتؤثر عليهم وتفزعهم بضغوطها فيخافون ، ولا جدال فى أن القاضى الخائف لا يستطيع أن يستجمع شتات نفسه وعقله ويركز فيما بين يديه من الوقائع والأحداث . إن الأعلام كثيرا ما يتسور محراب القضاء فيفزع القضاة . بل ويعلق كبار القوم أحيانا على قضايا بعينها تعليقات من شأنها أن تفزع القضاة . إن تسور محراب القضاء جريمة يجب أن نقف ضدها .

الدرس الثانى :

أن القاضى لا يقضى حتى يستمع إلى جميع المتخاصمين .

الدرس الثالث :

أن القاضي ينبغي أن يحكم بالحق . والحق هنا هو الشريعة الحقة ، وما استخرجه الفقهاء منها من قوانين . إن أكبر مصدر للسوء في المجتمع هو أن يتقاضى الناس بغير الحق ، أي بقوانين جائرة وضعتها قوى ظالمة أو قوى جاهلة لتحقق بها مصلحة قريبة خاصة بها .

الدرس الرابع :

إن القاضي ينبغي أن لا يشطط وهو يستخدم الحق . والشطط ربما يكون في تطبيق قانون لا يناسب حالة معينة ، ويحتاج القاضي إلى تفسير ومهارة فكرية وعقلية ومنطقية تمكنه من الحكم بالحق .

الدرس الخامس :

أن لا تكتفي العملية القضائية بإصدار حكم قاض، وإنما ينبغي أن تهدى المتخاصمين سواء الصراط ، فقد تحول الظروف الاجتماعية أو الاقتصادية وغيرها دون تنفيذ مجموعة كبيرة من الأحكام ، وقد يحتاج الأمر إلى منظومة جديدة في النظام القضائي مهمتها التوجيه والهداية في تنفيذ الأحكام .

الدرس السادس :

ينبغي على القاضي أن ينزع نفسه من ظروفه الخاصة ولا يسقطها على ما بين من حالات ، فربما كان القاضي سيئ الحظ في بيته مع زوجه أو أولاد فإذا جاءته قضية شبيهة سيطرت عليه ظروفه الخاصة وحالت بينه وبين الموضوعية فيحكم بهواه . ولذلك ينبغي أن لا ينفرد قاضي واحد بالحكم في قضية وإنما يكون من حوله قضاة مساعدون يحولون بينه وبين الهوى الخفي .

الدرس السابع :

أنه ينبغي أن يجعل لنفسه نظاما استغفاريا ، يراجع فيه قضاياه من وقت لآخر قبل أن ينفذ الحكم ، أو أن يكون ذلك نظاما عاما يسير عليه القضاء في الدولة . ويطالب القرآن بهذا الاستغفار على مستوى الفرد والجماعة ، فالاستغفار والإنابة أمران مطلوبان على مستوى القاضي والنظام القضائي .

وتخطىء الأمة فى حق القرآن الكريم إذا حبسته فى تفسيرات تاريخية ، لأن القرآن كتاب هداية فى آفاق النفس والمجتمع ، ومهمة كل الرسل أن يعلموا الناس الكتاب والميزان والكتاب هو جماع الحقائق الثابتة ، سواء وصفت لنا عالما لم نره بعد، أو وصفت لنا ظواهر فى الاجتماع الإنسانى أو وصفت لنا مشاهد من الكون المحيط بنا أو الكون البعيد عنا ، أو وصفت لنا كيف بدأ الله الخلق وكيف يعيده . هذا هو الكتاب والله أعلم . أما الميزان فهو جماع القيم الأخلاقية التى يدعو إليها الدين لتسود فى داخل النفوس وفى المجتمع وفى الكون المحيط ، والتى بها نضبط كل أعمالنا ، ونزن كل تصرفاتنا حتى نقوم بالقسط . هذا هو الميزان والله أعلم .

يقول الله عز وجل : **﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب إن الله قوى عزيز﴾** . ولكل إنسان نصيب من البينات تهديه إلى الله ، وهو مطالب ألا يفسد أدوات استقبال الإشارات المرسلة إليه ، يفسدها بالكفر والفسوق والعصيان ، وكلما شحن أدواته الاستقبالية بالإيمان والطاعة تلقى من الإشارات ما يزيده أمنا وطمأنينة ويعينه على الطاعة ويزيده هدى . والكتاب وكما عرفناه ، جماع الحقائق فى عالم الغيب والشهادة ، يعطينا الجدوى الربانية للميزان الربانى . إن القيم الرأسمالية (أو الميزان الرأسمالى) تقف وراءها فكرة المصلحة فى الحياة الدنيا لجدوى رأسمالية . أما الميزان الإسلامى فتقف وراءه فكرة الفلاح فى الحياة الدنيا والفرح فى الآخرة كجدوى ربانية . ولذلك فإذا اضطربت المصلحة العائدة على الفرد فى النظام الرأسمالى ، والذى يمر بطبيعته بمراحل متعددة من الاتساع والانقباض ، فإن سلوك الإنسان فى مراحل الانقباض ينقبض أيضا وينقلب على عقبيه . أما أصحاب الجدوى الربانية فإنهم ثابتون وراء ميزانهم فى السراء والضراء ، لأنهم لا يرجون النجاة فى الدنيا فحسب ، ولكن يرجون النجاة فى الدنيا والآخرة .

ولكن ماذا عساه أن يكون التفسير الحضارى للقرآن الكريم ؟ إن التفسير الحضارى هو التفسير الذى يبحث عن الميزان فى القرآن الكريم ، هذا الميزان الذى نجده منثورا فى آيات القرآن الكريم ظاهرا فى بعض الأحيان مكنونا كالدرة المكنونة فى ثنايا قصة قرآنية أحيانا ، وفى إشارات مثل قرآنى أحيانا أخرى . ولعل المثل الذى أخذناه عن قصة داود والخصم الذى تسوروا المحراب يشرح المنهج الذى اتخذناه . فنحن لم نتبع إعجاز البيان ، ولم نلهث وراء التاريخ ، ولم نبحث عن الإشارات النفسية ، وإنما ركزنا

على الدروس التى ينبغى أن نخرج بها من أجل إقامة نظم حياتنا. ولا يعنى هذا مطلقا الإقلال من شأن هذه الجهود .

فأهل البيان يبحرون فى القرآن باحثين عن الدرر البلاغية والإعجاز البيانى ، وأهل التفسير الجهادى - مثل تفسير «فى ظلال القرآن» للشهيد سيد قطب - يبحرون فى القرآن باحثين عن ما يملأ القلب بالإيمان ويدفع الناس للجهاد ، وأهل الحقيقة يبحثون عن أسرار وأشواق وتجليات .

والتفسير الحضارى الذى يدعو إليه الدكتور دسوقى ليس جديدا فى رأيه وإنما هو أحد الاتجاهات التى مضى فيها المسلمون من قديم ولكنه متناثر هنا وهناك فى كتب التفسير ، وربما تبدو لمحة هنا أو لمحة هناك من غير انتظام واضح . والتفسير الحضارى ينمو مع الحضارة فهو ينشئها ولكنه يتأثر بنموها ، وكلما أوغلت فى الحضارة أوغلت فى التفسير ، وكلما أوغلت فى التفسير أوغلت فى الحضارة .

ولقد وضع الدكتور دسوقى مجموعة من النقاط حول آيات القرآن الكريم ، ونأخذ منها بعض الأمثلة :

المجموعة الأولى :

فصل فى الاستمتاع بالجمال والكمال فى المخلوقات والتواصل معها نقرأ فى سورة (ص) قوله تعالى : **﴿ووهبنا لداود سليمان نعم العبد ، إنه أواب ، إذ عرض عليه بالعشى الصافنات الجياد فقال إنى أحببت حب الخير عن ذكر ربى حتى توارت بالحجاب ردوها علىَّ فطفق مسحا بالسوق والأعناق﴾** . ولقد أورد الشيخ مخلوف تفسيرين تفسيرا نورانيا وتفسيرا للأستاذ الإمام محمد عبده ، وهذه خلاصة لهما. أما التفسير النورانى فمؤداه أن سيدنا سليمان يروح عن نفسه بمشاهدة الصافنات الجياد، والصافن من الخيل : القائم على ثلاث قوائم ، وقد أقام الرابعة على طرف الحافر والجياد جمع جواد وهو الفرس ذكرا كان أو أنثى إذا كان سريع العدو ، والوقت هو العشى أى من الزوال إلى الغروب ،والعرض أمام سليمان مستمر حتى غابت الشمس ولم يصل العصر ، فقال إنى أحببت (أى آثرت) حب الخير (أى الخيل) والعرب تسمى الخيل خيرا (عن ذكر ربى) أى عليه (حتى توارت) أى استترت الشمس بالحجاب بما يحجبها عن الأبصار ، (ردوها علىَّ) أى أعيدوا عرض الخيل مرة أخرى (فطفق مسحا بالسوق والأعناق) أى شرع يضرب سوقها وأعناقها بالسيف قربة لله تعالى ، وكان

تقريب الخيل مشروعا فى شريعته ، وقيل المراد بالمسح وسمها لتعرف أنها خيل محبوسة فى سبيل الله . وهذا تفسير نورانى ، فإن صح أن سيدنا سليمان انشغل عن الصلاة بالخيل فهو الذى قصر فما ذنب الخيل أن تقتل دون وجه حق .

وأما تفسير الإمام محمد عبده فملخصه أن رباط الخيل كان مندوبا فى شريعتهم كما هو مندوب فى شريعتنا ، ثم احتاج سليمان إلى الجهاد فأمر بإحضار الخيل وقال إنى لا أحبها لأجل الدنيا وحظ النفس وإنما أحبها لأمر الله وتقوية دينه وهو المراد بقوله تعالى : (عن ذكر ربى) أى أنه أحبها من أجل مرضاة ربه ، ففسر (عن) هنا بخلاف ما فسرت به فى التفسير النورانى ،ثم أمر بإعدائها حتى توارت بالحجاب ثم ردها إليه ، فلما عادت إليه طفق يمسح سوقها وأعناقها عناية بها لكونها من أعظم عدد الجهاد . وإعلان بأن من الحزم مباشرة الوالى الأمور بنفسه كلما استطاع ذلك . وقال الأستاذ الإمام محمد عبده إن هذا الذى ينطبق عليه لفظ القرآن ، ولا يترتب عليه شيء من المحظورات ونقل الألوسى عن الشعرانى هذا التفسير وقال بعد مناقشته إنه وجه ممكن فى الآية .

والتفسير النورانى غير مقبول خاصة أن سليمان عليه السلام كان واضح الخطوة الربانية فى علاقته بالكون المحيط به ، فهو الذى سمع صوت نملة تحذر قومها ﴿**يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون**﴾ ، ﴿**فتبسم ضاحكا من قولها وقال ربى أوزعنى أن أشكر نعمتك التى أنعمت علىَّ وعلى والدى وأن أعمل صالحا ترضاه وأدخلنى برحمتك فى عبادك الصالحين**﴾ فهو إذن يشكر ربه على هذه النعمة العظيمة التى تمنحه القدرة على الاتصال الرائع بالكون المحيط . هذه الشخصية المتناغمة مع المخلوقات والقادرة على الاتصال بهذه المخلوقات واستخدامها القاصد لا تتسق مع الرواية النوارانية .

أما تفسير الإمام محمد عبده فهو تفسير مقبول وهو تفسير وظيفى ، أى أن سليمان عليه السلام يبدى عناية خاصة بخيل الجهاد ، فيدربها ويمرضها بنفسه وذلك من ذكر الله . ونضيف وجها آخر فى تفسير هذه الآيات ، ونحسبه ممكنا على قرب ، وليس على بعد كما قال الألوسى فى تفسير الشعرانى المقارب لتفسير الأستاذ الإمام محمد عبده . وإليك هذا التفسير . يجلس سيدنا سليمان بالعشى يستروح من نصب العمل ، تعرض عليه الصافنات الجياد ، وهى خيل قادرة على أن تقف على ثلاث وترفع الرابعة فى حركة إيقاعية جميلة ، وهى أيضا خيل شديدة العدو . ويستمتع سليمان بهذا

الجمال الطبيعى الأخاذ ، وهذه الحركة الإيقاعية الرائعة ، فيسبح ربه ويردد ﴿**أحببت حب الخير عن ذكر ربى**﴾ ويظل يردد ذلك ويكرره ﴿**أحببت حب الخير عن ذكر ربى**﴾ ، أى أحببت ما أرى لأن الله أمرنى أن استروح بالجمال فى الطبيعة والمخلوقات استرواحا لا يؤذى أحدا ، وإنما هو استرواح متسق مع ذكر الله دائما . ويظل يسبح ﴿**أحببت حب الخير عن ذكر ربى**﴾ أى من أجل ربى حتى توارت هذه الكلمات وراء أعمق الأعماق فى نفسه . ﴿**توارت بالحجاب**﴾ أى حجاب النفس المطمئنة بذكر الله. قال ﴿**ردوها على**﴾ وطفق يمسح بيديه سوقها وأعناقها حبّاً لها وعطفاً عليها والخيل تحب هذا المسح حبا جما . ونحن بذلك نكمل الحلقة التى بدأها الأستاذ الإمام فى تفسيره الذى أطلقنا عليه اسم التفسير والوظيفى . إن الاستمتاع بالجمال والكمال فى خلق الله فى الكون المحيط ﴿**عن ذكر الله**﴾ أمر مطلوب من المؤمن لأن ذلك سوف يفرغه من توتر العسر الذى يصاحب كل عمل جاد حتى ينصب من جديد فى عسر جديد . والاستمتاع (عن ذكر الله) يجعل الاستمتاع ملتزم بالشريعة من ثم حفيظ على البيئة حريص عليها .

المجموعة الثانية :

تأمل قول الله تعالى : ﴿**أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا ومما يوقدون عليه فى النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض كذلك يضرب الله الأمثال**﴾ [الرعد : ١٧] . والحلية والمتاع زبد يذهب جفاء فى رحلة الإنسان الكونية ويبقى دائما ما ينفع الناس فى الأرض ، يبقى للناس فى رحلتهم الممتدة . إن الله تعالى لا يمنع الناس أن يتزينوا بالحلى وأن يستمتعوا بالطيبات ولكنه ينبئهم بالحقيقة الأزلية وهى أن هذه الحلى وهذا المتاع زبد يذهب خفاء فى رحلتهم الكونية الممتدة ، ولم ينه الرسول ﷺ هذا الصحابى الذى رآه يطيل المكث فى زخرفة داره ، ولكنه ابتسم وقال مداعبا «الأمر أعجل من هذا» . وبالتالى يجب على الإنسان المسلم أن يتعامل مع بيئته تعاملا حسنا فلا يفسدها ولا يضيع طاقاتها ابتغاء حلية أو متاع . وهذه الرؤية الحضارية التى تجعل الإنسان منسجما مع الطبيعة والكون سواء فى العبادة أو الاستمتاع تتطلب من المؤسسات التربوية والتعليمية والإعلامية رعاية خاصة حتى يدركها الأطفال ويشب عليها الشباب ، فنصل بالمجتمعات إلى حضارة مسالمة لا حضارة تخرب الطبيعة باسم الصناعة والتكنولوجيا . ولا بأس أن نمد

الجسور فى هذه الحالة مع بعض الاتجاهات المعارضة فى الحضارة الغربية والتى تقاوم إفساد الإنسان للطبيعة بدعوى التقدم ، وتدور هذه الاتجاهات فى إطار ما يسمى بأخلاق العلم . إن الحضارة الإسلامية حضارة تنسجم مع الكون ولا تخربه ، ويتجلى ذلك من خلال الفهم الصحيح لكيفية التعامل مع القرآن والسنة والتراث الحضارى الإسلامى والعالمى وأيضا التعامل الصحيح مع الواقع .

تكشيف القرآن الكريم :

يعتبر تكشيف القرآن الكريم والسنة النبوية والتراث أمراً ضرورياً لعملية إسلامية المعرفة . ولما كان الأصل فى عملية التكشيف أن تتم وفقا لقائمة تفصيلية محددة لرؤوس الموضوعات الأصلية والفرعية للعلم موضوع التكشيف وهو ما يسمى بمكنز العلم ، ونظرا لأن المكانز الغربية المتاحة تعكس العلوم بصورتها الحالية والتى تختلف فى فلسفتها وموضوعاتها عن الصورة المستهدفة لهذه العلوم بعد صياغتها من منظور إسلامى ، فإن هذه المكانز لا تكفى بصورتها الحالية أساسا لعملية التكشيف ولابد من الإضافة إليها وتعديلها بغية عمل مكانز تغطى الرؤية الإسلامية للعلوم .

وكلمة تكشيف من الكلمات حديثة الاستعمال فى اللغة العربية وهى تقابل كلمة Indexing فى اللغة الإنجليزية ، ويقصد بها عملية إعداد المداخل التى تقود إلى المعلومات فى مصادرها .

ويمكن تعريف الكشاف Index بأنه دليل منهجى لموضوع أو مكان الكلمات أو المفاهيم أو الوحدات الأخرى فى الكتب أو الدوريات وغير ذلك . ويتكون الكشاف من سلسلة من المداخل لا ترتب وفق الترتيب الذى تظهر به فى المطبوع وإنما وفق نمط آخر من الترتيب (مثل الترتيب الهجائى) يُختار لتمكين المستفيد من إيجادها بسرعة .

وهناك نظم متنوعة للتكشيف يأتى فى موضع الصدارة منها تكشيف الكلمات وتكشيف الموضوعات . كشاف الكلمات هو الدليل المنظم الذى يرشد الباحث إلى الكلمات التى استخدمها مؤلف النص بغض النظر عن موضوع النص . أما الكشّاف الموضوعى فيهدف إلى استرجاع المضامين والموضوعات الرئيسية فى الوثائق بغض النظر عن مفردات النص وأهم خصائص عملية التكشيف هى :

١- الشمول والإحاطة ..

٢- التعمق .

٣- التخصيص .

٤- الإطراء .

أما خطوات عملية التكشيف فهى :

١- التحليل والتفسير .

٢- التلخيص .

٣- الترجمة .

وإذا نظرنا إلى كشافات القرآن الكريم ،وجدنا أن هناك كشافات للنصوص وكشافات موضوعية :

كشافات نصوص القرآن الكريم :

وأبرز استخدمات كشافات نصوص القرآن الكريم هى :

١- الاستشهاد بنصوص القرآن الكريم فى مختلف الأغراض .

٢- التأكد من دقة نص الآية المنقولة .

٣- التأكد من مكان الآيات القرآنية فى السور .

٤- معرفة مكان نزول الآيات سواء كانت مكية أو مدنية .

٥- معرفة عدد مرات ورود بعض ألفاظ القرآن الكريم واستخداماتها المتعددة .

ولقد قام بعض العلماء المسلمين بجهود ملحوظة فى تكشيف القرآن ضمن عنايتهم الفائقة بعلوم القرآن حيث وضعوا الكثير من المعاجم والأدلة التى تهدف إلى تسهيل استخدام مصادر التشريع الإسلامى . أما تكشيف النصوص بمفهومه الحديث فلم تتضح معالمه إلا فى العقود الأخيرة من القرن العشرين .

١- أول محاولة جاءت من الحافظ بن الملا درويش الواردارى الحنفى الرومى البغدادى (كان حيا حوالى سنة ١٠٥٤هـ = ١٦٤٤م) الذى وضع ترتيب القرآن المشهور بـ «ترتيب زيبا» فى اللغة الفارسية أى الترتيب الجميل . وكان مخطوطا ثم طبع فى الآستانة سنة ١٢٨٤هـ .

٢- تهذيب الترتيب فى فهرسة آيات القرآن العظيم ، الحافظ مصطفى بن سليمان بن الوالى من رجال القرن الثالث عشر الهجرى .

٣- الجداول النورانية لتسهيل الآيات القرآنية ، ناصر بن حسين الحسن النجفى المتوفى سنة ١١١٨هـ = ١٧٠٧م ، وهو مخطوط .

٤- نجوم الفرقان فى أطراف القرآن ، جوستاف ليبر يخت فلوجل ، طبع فى سنة ١٨٤٢ م .

٥- فتح الرحمن لطالب آيات القرآن ، فيض الله بن موسى الحسنى المقدسى . ط٢ ، بيروت ١٣٢٢هـ = ١٩٠٤م .

٦- المرشد إلى آيات القرآن الكريم وكلماته ، محمد فارس بركات ، دمشق ، المكتبة الهاشمية ، ١٣٥٨هـ = ١٩٣٩م .

٧- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، محمد فؤاد عبد الباقى ، ط١ القاهرة ، دار الكتب المصرية ، ١٣٦٤هـ = ١٩٤٥م .

٨- معجم ألفاظ القرآن الكريم ، مجمع اللغة العربية ، ط١ القاهرة ، المطبعة الأميرية ، ١٩٥٣م ، ٥ مجلدات .

وهناك محاولات أخرى كثيرة ومهمة فى هذا المجال .

أما الكشافات الموضوعية للقرآن الكريم فأبرزها :

١- تفصيل آيات القرآن الكريم ، وضعه المستشرق الفرنسى جول لابوم ، وترجمه محمد فؤاد عبد الباقى . ط٢ بيروت ، دار الكتاب العربى ، ١٩٦٩ .

٢- إرشاد الراغبين فى الكشف عن آى القرآن المبين ، القاهرة ، إدارة المطبعة المنيرية ، ١٣٤٦هـ = ١٩٢٨م .

وهناك محاولات أخرى هامة للدكتور عبد الصبور مرزوق ، وعطية عبد الرحيم عطية و د. عبد المجيد النجار ، أ. محى الدين عطية ،ود. وقار حسين وغيرهم .

نماذج مختلفة لبطاقات تكشيف القرآن

هناك أنواع مختلفة من بطاقات تكشيف القرآن الكريم مثل :

١- بطاقات متعددة للآية الواحدة نظرا لتعدد معانى الآية مثال ذلك :

﴿ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو﴾ [البقرة : ٢١٩] . وضع لها عدد ١٣ بطاقة. والعلم هو الاقتصاد

٢- بطاقة واحدة لعدة آيات متتالية تحمل معنى واحدا .

سورة البقرة الآيات من ٢٦١-٢٨٣ . بطاقة واحدة ، علم الاقتصاد

٣- بطاقات تحوى على أحكام شرعية :

ومثالها :

الأحقاف / ١٥ - بطاقة واحدة - علم الاجتماع - فرع المرأة .

رأس الموضوع الأصلى : من أحكام النساء .

رأس الموضوع الفرعى : مدة الحمل والرضاع .

الآية ١٥ : **﴿ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه كرها ووضعته كرها وحمله وفصاله ثلاثون شهرا حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة ...﴾** الآية .

البيان : تختلف مدة الحمل ، إذ قد يكون الحمل ستة أشهر ، وقد يكون سبعة أشهر، وقد يكون ثمانية أشهر ، وقد يكون تسعة أشهر وهو الغالب . ويترتب على هذا الاختلاف اختلاف مدة الرضاعة إذا كان حمل المرأة تسعة أشهر أرضعت المولود أحد وعشرين شهراً . إذا كان حمل المرأة ثمانية أشهر أرضعت المولود اثنين وعشرين شهراً . وإذا كان حمل المرأة سبعة أشهر أرضعت المولود ثلاثة وعشرين شهراً . وذلك أقصى أمد الإرضاع ، فعوضوا عن نقص كل شهر من مدة الحمل شهراً زائداً في الإرضاع لأن نقصان مدة الحمل يؤثر فى الطفل هزالا (التحرير والتنوير) جـ ٢٦ ، ص ٣٠ . وهذه الآية تدل على أن أقل مدة للحمل هى ستة أشهر ، فقد بينت هذه الآية أن مجموع مدة الحمل والرضاع ثلاثين شهرا والله سبحانه وتعالى يقول فى سورة البقرة **﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين﴾** فإذا أسقطت الحولين الكاملين وهى أربعة وعشرين شهرا من الثلاثين بقى أقل مدة للحمل وهى ستة أشهر .

وهكذا يجب على المسلم أن يجتهد فى فهم القرآن الكريم والسنة النبوية .ويسعى إلى ابتكار المعارف والعلوم التى تؤدى إلى فهم صحيح لهما . بالإضافة إلى العمل بما جاء بهما ، والدفاع عنهما ضد أصحاب القلوب المريضة أو أشباه العلماء الذين يظهرون من حين لآخر ويحاولون فصلهما عن الحياة وبناء الحضارة الإنسانية .

كيف نتعامل مع التراث

إعداد : محمد عاشور

مقدمة :

كثيراً ما نتحدث عن التراث وكأنه تاريخ ، أو كأنه شيء خارج عن تفكيرنا وعن نفسيتنا وكأنه رافد من الروافد التى نبحث عنها لبناء شخصيتنا كما نبحث تماما عن رافد خارجي أوروبى أو غيره ، وأحيانا يحلو لنا أن نضع التراث فى مقابلة الحضارة الأوروبية الغربية ، وكأننا إزاء رافدين متشابهين . ويكثر فى حديثنا كذلك وجود الثنائية الحادة بين التراث كتاريخ وبين الواقع كحياة نعيشها ، وكأن التاريخ أو كأن الواقع فى مثل هذه الحالة شيء منفصل عن التراث . وتلك حقيقة يجب أن نعترف بها ، وهى حقيقة أيضا تمر بها كثير من الشعوب التى لم تكتمل شخصيتها بعد . لأن الشعوب إذا اكتملت شخصيتها وحققت مشروعها الحضارى تلغى - تلقائيا - الثنائية الحادة بين التاريخ والواقع .ومن هنا لا نجد فى المجتمعات الغربية التى حققت نفسها هذا التقابل الشديد أو هذا الهم الذى يشغلنا ليل نهار . وهو العلاقة بين التراث والواقع وكيف نتعامل مع التراث .

والواقع أن هذه قضية تفرضها علينا اللحظة التى نعيش فيها وهى قضية تعكس فى الوقت نفسه وضعاً غير صحى فى واقعنا . فما التراث فى حقيقة الأمر . إذا أردنا أن نصحح القضية - إلا امتداد للواقع وما الواقع فى حقيقة الأمر إلا تراكمات منتقاة للتاريخ ، فإذا اختفت الثنائية فى وحدة متكاملة متسقة ، حينئذ نكون قد وضعنا أرجلنا على حضارتنا الحديثة .

فالقضية إذن ليست هى قضية التراث فى مقابل الواقع أو الاهتمام بالتراث كرافد من روافد ثقافتنا ، وإنما القضية هى كيف نحقق حضارتنا المعاصرة . وهذا هو التحدى الذى يجب أن يشغلنا ولا بأس من أن نهتدى بتراثنا ، على شرط الوعى بأن هذا التراث لا يحظى بأى قداسة لمجرد كونه تراثا . فالتراث كل ماجاء عن الأولين ولكن ربما أوحى بالمهابة أن كتاب الله والسنة - كما يذهب الكثير من العلماء - من التراث ، ومن هذه الناحية جاء اعتزازنا بتراثنا وهى أن التراث أساسه الكتاب الكريم والرسول العظيم ﷺ. ولكن التراث بطبيعته يعنى الحياة والأحياء ، فإذ مر الزمن على الحياة والأحياء أصبح تراثا . فيه الخير وفيه الشر . ولذا فلا عصمة للميراث ولكن العصمة للحقائق إذا كانت حقائق ، وأما الهباء فلا قيمة له وإن طال عليها الزمن .

وفى إطار السعى لإحياء التراث والتعامل معه لابد من الاهتداء بالتجربة الإسلامية الأولى باعتبارها التجربة الرئيسية فى تاريخنا التى حققت لنا تاريخا وشخصية تحقيقا فعليا . ولا عيب فى هذه الحالة من اعتبار القرآن والسنة والاهتداء بهما كتراث ، فالقرآن وإن كان مصدره الكتاب والوحى ، وهما معصومان من الخطأ ، فإن كل من القرآن والسنة قد نزل للبشر . ﴿**لو كان فى الأرض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا**﴾ . فمن الخطورة بمكان أن نعتبر القرآن أو السنة شيئا مقدسا منفصلا عن التراث . فتلك حيلة خبيثة أو قولة حق يراد بها باطل تسعى إلى وضع القرآن والسنة موضع النصوص المقدسة البعيدة عن البشر ، بما يعنى جمودها وموتها .كانت هذه الندوة وسلسلة المحاضرات التى دعا إليها المعهد العالمى للفكر الإسلامى للبحث فى كيفية التعامل مع التراث وما هى ضوابطه ومتطلباته . والتى يسعى هذا الكتيب إلى عرض أهم الأفكار وخلاصة ما دار فى هذه الندوات والدراسات.

التراث لغة واصطلاحا :

تشير المعاجم اللغوية إلى الوِْرث والوَارث والارث والوراث والإيراث والميراث والتراث .

فكلمة الارث والتراث تشير إلى ما يتركه المتوفى من مال أو متاع أو نحو ذلك ، بعبارة أخرى التراث هو الباقى الذى يتركه الفانى ، ويشمل بهذا المعنى الأعراف والتقاليد والأفكار والقيم والمبادئ والسلوكيات .

ولغة يشمل التراث القرآن والسنة أيضا ولكن جرت العادة فى الاصطلاح على أن يخرج الكتاب والسنة عند الحديث عن التراث وقصره على الإبداع البشرى سواء ارتبط بعلوم الحضارة المدنية أو بالعلوم الشرعية التى قامت حول الكتاب والسنة . ولذا يؤكد الكثيرون على ضرورة التفرقة بين معنى الكلمة أو المصطلح وبين المضمون المراد والذى قد يختلف باختلاف الزمان والمكان ، ويذهب هذا الفريق إلى أنه وإن دخل القرآن والسنة فى المضمون اللغوى لكلمة التراث فإنهما يسموان عليه فالتراث ينطلق منهما وينضبط بهما . فالقرآن الكريم قوام على التراث وحفيظ على ما فيه من قيم فاضلة . كما أنه - أى القرآن - قوام على السنة الصحيحة التى هى تطبيق له . وهما جميعا الإطار الذى يجب أن نرجع إليه ونحتكم إليه فى كل قضايا تراثنا .

وفى إطار الحديث عن التراث العربى الإسلامى فإنه ينبغى التمييز بين عدة مفاهيم متساندة ومتداخلة ومتمايزة فى ذات الوقت هى نشر التراث وتحقيق التراث وإحياء التراث.. ويضاف إليها مفهوما وبعداً آخر لا يقل أهمية وهو تفهيم التراث والذى يعنى بتجاوز المسائل الفردية والفرعية التى شهدها هذا العصر أو ذلك من العصور الإسلامية وصولا إلى استنباط المناهج العامة التى حكمت هذه المسائل .

إحياء التراث لماذا ؟

ترتبط قضية إحياء التراث بقضية أكبر وأهم هى قضية الهوية أو الإجابة على تساؤل أشمل هو من نحن ؟ ولكى نجيب على هذا التساؤل فلا بد أن نعود إلى جذورنا أى إلى التراث كله فى مفاهيمه الأصلية الإسلامية ذلك أنه إذا أراد أحد أن يعلم مصطلحا من المصطلحات فإنه يرجع إلى القاموس الغربى ، ومن ثم تصب فى عقليته ووجدانه المضامين الغربية التى تختلف عنها فى الحضارة الإسلامية . هنا تأتى وتترسخ أهمية إحياء القسمات الأساسية لتياراتنا الفكرية وإحياء فكر الأعلام الذين مثلوا ظواهر فى عصرهم . وخاصة من كان منهم مجدداً . فلو حدث تركيز فى الإحياء والتحقيق على الأعلام الذين مثلوا تجديدا فى تراثنا لكان ذلك دافعا إلى مزيد من التجديد والاجتهاد .

ومن المهم أن يجد القارئ والباحث فى التراث ما نسميه بالأعمال الكاملة للتيارات الفكرية التى اتبعت هذا التراث بمعنى أن تكون الأعمال الكاملة الأساسية المكونة لمقالاتها الأساسية حاضرة ومحققة ومدروسة ، فعلى مر تاريخنا الحضارى والفكرى هناك مفكرون كان كل منهم يمثل ظاهرة للعصر الذى عاش فيه . علاوة على ذلك فإن هناك بعض القضايا الفكرية التى حظيت بمؤلفات فيها ، ولكنها لم تجمع ، من ذلك قضية العدل والتوحيد التى كتبت فيها المئات من الرسائل التى تضمنت عددا كبيرا من الأفكار للفرق المختلفة سواء الخوارج أو الشيعة أو المعتزلة . ومع ذلك لم تلق الاهتمام اللائق بجمعها أو تحقيقها . كما أن هناك قضايا أخرى تتطلب مزيداً من التمحيص مثل قضية حرية الإنسان فى عالمنا العربى والإسلامى وقضية العدل الاجتماعى فضلا عن ضرورة حسن عرض التراث الإسلامى . فالخطأ الحقيقى فى تعاملنا مع التراث أننا لا نحسن عرضه ولا نحسن تقديم أنفسنا كأصحاب لهذا التراث واتباع لأصوله وضوابطه ممثلة فى القرآن والسنة .

ويزيد من أهمية موضوع إحياء التراث أن عدداً كبيراً من أهل الأدب من المستشرقين ومن توابعهم من ذوى السلطان قد اهتموا بالتراث الأدبى المنحرف والمنقول مما يتطلب جهدا موازيا إن لم يكن مضاعفا لكشف الجوانب الإيجابية فى التراث الإسلامى مقارنة بالغث فى هذا التراث فضلا عن أهمية فحص وتمحيص ذلك الغث لا سيما فيما يتصل بالتراث الإسلامى لتنقية التراث منه خاصة وإن جانبا كبيرا من هذا التراث لم يجمع بعد ولم يخضع لأى من محاولات الفهرسة أو النشر أو التحقيق ولأسباب عديدة لم ير النور .

وإحياء التراث لا يعنى مجرد نشره وطباعته ، وإنما يتوقف على ما نريده من التراث ، ولا شك أن أول ما نريده من التراث هو المعرفة الدقيقة به والبحث فيه عن مظاهر الأصالة فى العقلية العربية الإسلامية التى ظن أنها عقلية عقيمة جدباء بينما هى على عكس ذلك .

ولكن كيف نتعامل مع التراث ؟

من الملاحظ أن التراث الإسلامى يلقى مواقف متباعدة بعضها ينظر إلى التراث نظرة فيها غلو وتقديس لكل ما جاء فيه دون تمييز بين مستويات هذا التراث والتى يستحق بعضها التقديس والمهابة والإجلال ، وبعضها ينبغى ألا يعرف به إلا قلة قليلة لما فيه من ابتذال وخلاعة أو إلحاد وكفر بواح وينظر هؤلاء المغالون هذه النظرة التقديسية للتراث رغم أن القسم الأكبر من هذا التراث عمل بشرى يقبل الخطأ والصواب وتتع له الإجادة وعدمها . وعلى جانب آخر نجد طوائف من الناس تنظر إلى هذا التراث باحتقار شديد وترى أنه قرين للرجعية والجمود والتخلف وإخراج لهذه الأمة من عصرها الذى تعيش فيه إلى العصور الوسطى أو إلى عالم التخلف والجمود ، وتوجد هذه النظرة للأسف لدى مسئولين فى الدولة ولدى علماء ومفكرين يشرفون على رسائل وبحوث حتى أن أحدهم قد شبه التراث العربى الإسلامى بأنه حمل أحجار يجب التخفف منه .

والغريب أن بعض هؤلاء الذين ينظرون للتراث هذه النظرة ينظرون إلى تراث الآخرين نظرة استعذاب مبالغ فيها حتى ما كان يمثل منيا طفولة العقل البشرى فهم ينظرون إلى تراث أرسطو نظرة تقديس وتخصص له البحوث والمؤسسات التى تعنى بنشره فى مستويات متعددة ، فى نص أصلى أو فى نصوص مقتبسة وفى طبعات شعبية لكى يعرف الناس هذا التراث .

وعلى صعيد التعامل مع التراث أيضا نجد أن بعض الناس يهتمون بالجانب العقلانى من هذا التراث . فى حين يهتم أخرون بالجانب النصوصى الذى يهتم فقط بالجانب المتعلق بالمأثور ويقف موقفا متحفظا من الرأى ومن القياس ومن أدوات النمط العقلى .

والفقه الإسلامى ملىء بهذا وذاك من النماذج سالفة البيان فهناك مدارس كثيرة أهملت العقل ، لعل آخرها مدرسة «غلاة الحنابلة» الذين يقولون أن الرأى أو الحديث الضعيف أقوى من القياس الصحيح . بينما يرى الأحناف عكس ذلك تماما . ويقولون أن القياس يقف الحديث وإن كان صحيحا . والتساؤل هو هل من الممكن أن تكون هناك ظاهرة تراثية كلها القسمة العقلانية فقط ، أو القسمة الأدبية ، أو القسمة النصوصية ؟ الإجابة هى النفى لأن التراث لا يمكن أن يكون ظاهرة فكرية صحيحة إلا إذا نظرنا إليه فى جوانبه المختلفة شريطة أن تحقق التوازن بين القسمات المختلفة (عقلانية ، أدبية ، نصوصية) لأنه إذا انطفأت قسمة من القسمتين فلا إحياء للقسمة الباقية .

فالمطلوب نظرة متوازنة إلى التراث تقوم على تقديم ما ينبغى له من دعم لنشره والإفادة بما يمكن الإفادة منه ، ثم بعد ذلك ينظر إلى التراث الآخر الذى يمثل شعوبه فقط فى فترة زمنية أو فى ظروف واقعية عاشها هؤلاء الناس .

وبالطبع ليس فى إطار هذا الموضوع البحث فى كيفية التعامل مع القرآن ، ولكن من الأهمية أن نشير كيف نتعامل مع تفاسير القرآن . ذلك أن كتب التفاسير المتداولة بين الناس هى كتب أثرية مثل تفسير ابن كثير أو الطبرى ، أو كتب تفاسير بيانى مثل تفسير الزمخشرى ، وتفسير أبى السعود وتفسير النسفى أو كتب تفسير عقائدى مثل تفسير الفخر الرازى ، أو كتب تفسير فقهى مثل الجصاص وتفسير القرطبى والأول مالكى والثانى حنفى .وهناك تفسير جامع مثل تفسير الشيخ رشيد رضا فهو يجمع الأنواع السابقة ، وهناك نوعان آخران من التفاسير كتب فيهم من كتب ، وهما التفسيّر الموضوعى والتفسير الموضعى فالشيخ محمود شلتوت كتب فى التفسير الموضوعى لبعض القضايا التى تتبعها فى القرآن الكريم ، والشيخ عبد الله دراز كتب فى تفسير السورة الواحدة . والواقع أنه مع الحاجة لكل هذه التفاسير ، فإن الأمر يتطلب وقفه لمراجعة وتهذيب الكثير منها لما داخلها من الغث الذى اصطلح على تسميته بالإسرائيليات وبالتالى مطلوب منا أن نقف موقف التنقية من هذه التفاسير ،

وإذا دعونا للتنقية فى بعض النصوص التراثية فنحن لا ندعو إلى شيء محدث أو إلى بدعة أو ضلالة . لأن المحققين على مر تاريخنا - قبل أن يسموا بالمحققين - كان هناك التهذيب أى تهذيب الكتب وظلت هذه سنة على مر تاريخنا فتهذيب كتب التفسير بتنقيتها من الإسرائيليات مطلب مهم من مطالب التعامل مع التراث لأننا بحاجة إلى أن يكون التعامل مع القرآن دونما هذا العازل الردىء الذى تدخل بين القارئ وبين النص المقدس ووحى الله سبحانه . وهو العازل المتمثل فى هذه الإسرائيليات .

أيضا من التفاسير ما دخل فيها كثير من القصص التى هى لون من ألوان الوعظ ولكن هذه القصص تحولت بعد عصور معينة إلى حقائق فى نظر بعض الناس . مما يؤكد الجهد الواجب بذله فى تحقيق هذه الكتابات .

أما فيما يتعلق بالسنة النبوية فإن التعامل مع السنة النبوية موضوع كبير لذا نكتفى فيه بالقول أن إحياء وتحقيق الكتب التى جاءت فى أسباب ورود الحديث الشريف هى شيء أساسى فى عملية التعامل مع السنة النبوية ، لأنه بدون معرفة سبب ورود الحديث الشريف والملابسات التى جاء فيها تضل كثيرا الروايات التى تقدم عن بعض الأحاديث .

وفيما يتعلق بالرواية ، فإن الرواية قد خدمت علوم التعامل مع السنة خدمة من حق الحضارة الإسلامية أن تزهو بها وتفخر بعلم الجرح والتعديل ، ولكن لا يصح أن نقف مكتوفى الأيدى أمام ما ترك أولنا للآخرين . فرغم أن مقاييس الجرح والتعديل بلغت مبلغا عظيما من الشموخ فى تاريخنا وفى حضارتنا . فإن تطبيقات هذه المقاييس فى حاجة إلى إضافة . على نحو يزيل الحواجز المصطنعة بين المحدثين وعلماء الكلام ويتجاوز الفجوة بينهما . فلا يتهم المحدثون علماء الكلام بأنهم أهل هوى ولا يتهم علماء الكلام المحدثين أنهم دهريين ، لا سيما وأن التاريخ يشهد بأن علماء أو طليعة الرواة والمحدثين كانوا من مدرسة الحسن البصرى الذى كان رأس العقل والتوحيد والذى خرج من تحت عباءته التيار العقلانى .

كذلك فإن قضية الرواية ليست كافية وحدها للتعامل مع الحديث الشريف ولابد أن يضاف إليها قضية الدراية . بمعنى أنه إذا كان فى نصوص أحاديث الأحاد ما هو ظنى الثبوت فلابد من عرضها على ما هو قطعى الثبوت وهو القرآن الكريم ولابد - كما يقول شيخنا محمد الغزالى - أن المحدث يجب أن يكون له عقل ولا يكفى أن

يقف فقط عند النصوص . إذن فى التعامل مع السنة من الأهمية أن تكون هناك مثل لهذه الأهداف فى عملية تحقيق وإحياء التراث . إننا لا نستطيع أن نفهم علم الكلام إلا إذا فهمنا الظروف التى نشأ فيها ، وإلا إذا علمنا مدى الشغب الذى ننظر إليه على أنه نوع من الشغب الآن لكن قد يكون له وقته مبرراته . فمثلا قضية خلق القرآن التى ننظر إليها على أنها نوع من البدعة البيزنطية ونستغرب أن يتكلم الناس فى هذا الموضوع . لايمكن فهم لماذا ثارت إلا على ضوء الحرية الدينية فى المجتمع الإسلامى فالمؤسسات الكنسية التى كانت قائمة فى ذلك التاريخ . أثارت الجدل حول أن المسيح هو كلمة الله فقال المعتزلة ما قالوه بصدد قضية خلق القرآن على سبيل رد الفعل وتخوفا من هذا الجدل فى هذه القضية . ولا يمكن أيضا فهم موقف الإمام أحمد بن حنبل من هذه القضية إلا فى ضوء ظروف مجتمعه . إذن لابد من فهم سائر التيارات الفكرية والمقولات حتى ما كان منها شغبا فى تراثنا وهذا شرط أساسى ومعيار أولى لما نأخذ وما ندع من هذا التراث .

المشروعات السابقة لإحياء التراث :

وما دمنا بصدد الحديث عن كيفية التعامل مع التراث فينبغى الإشارة إلى مشاريع إحياء التراث ولعل أول مشروع منظم لإحياء التراث كان هو مشروع الاستشراق ومشروع المستشرقين الذى كان متنوعا ومتكاملا فى هذا الوقت . حيث اهتمت بعض مدارس الاستشراق الغربى بالجانب الأخلاقى ، وأخرى اهتمت بجانب الأقليات وجانب الفرق الشاذة وفرق الغلو . فقد أدى جهلنا بتراثنا إلى لجوئنا إلى محاولة التعرف عليه من خلال جهود المستشرقين الذين سبقونا إليه . ولكن علامة يقظة الأمة ورشدها أن تصل إلى الدرجة التى نتعامل بها مع تراثها بشكل مباشر ، لأن أوروبا بعد أن نهضت تركت ابن رشد كوسيط وبدأت تتعامل مع تراثها اليونانى بشكل مباشر . وتقدمنا الآن مرهون بأن نتعامل مع تراثنا بشكل مباشر وليس بواسطة المدرسة الاستشراقية . لاسيما وأن الاستشراق كجهد وتيار كان موظفا لفهم العقل العربى والمسلم كى يتعامل معه تعاملا استعماريا وتعامل سيادة وسيطرة . وهو ما يختلف عن المشروع الحضارى الإسلامى ففى ظل الدولة الإسلامية الأموية والعباسية كان التعامل مع حضارة الهند والفرس واليونان لايستهدف السيطرة وإنما دراسة التراث ومواريث هذه الحضارات وعرضها على معايير الإسلام وقبلوا ما قبلوه ورفضوا ما رفضوه .

ومما يؤخذ على المشروع الاستشراقى كذلك أنه تعامل مع تراثنا تعامله مع فكر لاقداسة له . والخطورة أن هذه التعاملات تتسرب إلى فكرنا وإلى ثقافتنا ويصبح لها لون من الاهتمام .

ومن أول المشاريع القومية والوطنية التى ظهرت فى تاريخنا الحديث مشروع رفاعة الطهطاوى بعد عودته من باريس إلى مصر عام ١٨٨١م حيث وضع مع المشروع الذى وضعه للترجمة مشروعاً لإحياء التراث . وكانت هناك خطة بقائمة الكتب التى يريدون إحيائها بدأت من ذلك التاريخ . مما ينفى ما ذهب إليه بعض المغتربين من أن الطهطاوى بترجمته عن الغرب كان ينفى التراث فالواقع أن عملية الترجمة عن الغرب استدعت فى نفس الوقت إحياء التراث .

أما المشروع الثانى فقد كان مشروع الإمام محمد عبده الذى بدأ يتكلم عنه منذ بداية الثمانينات وقام بتحقيق بعض الكتب ككتاب بديع الزمان الهمذانى وكذا كتاب فتوح الشام للواقدى والذى قدم فيه الشيخ محمد عبده نقدا متميزا أثبت فيه أن الكتاب الأخير مؤلف فى فترة لاحقة على حياة الواقدى ووضع بذلك منهجا لتحقيق التراث نستطيع أن نثبت به إذا كان النص بالفعل منسوبا لصاحبه أو غير منسوب لصاحبه . ولم يقتصر جهد الإمام محمد عبده على ذلك حيث أنه كون فى مصر جمعية لإحياء الكتب وهى جمعية مخصوصة لإحياء التراث وتعتبر هذه الجمعية أول مشروع تقام له جمعية ومؤسسة .

المشروع الذى بعد مشروع الإمام محمد عبده هو مشروع أحمد زكى باشا وقد قدم هذا المشروع إلى ناظر النظار فى وزارة سعيد باشا سنة ١٩١٠ وفيه الكتب التى اقترح تحقيقها . وبعد هذا المشروع كان هناك مشروعات جزئية بعضها اكتمل وبعضها لم يكتمل لاسيما فيما يتعلق بالمخطوطات اليدوية الخاصة بتراث المعتزلة وغيرهم والتى مازالت فى حاجة لمزيد من الجهد لسبر أغوارها وكشف محتوياتها . وفى هذا الإطار تأتى مشروعات فردية كجهود كل من الدكتور عبد الصبور مرزوق الذى كان له إسهام فى إخراج مشروع المكتبة الأندلسية وجهود مؤسسية كجهود وزارة الثقافة لإخراج تراث الفكر السياسى الإسلامى والذى لم يكتمل .

ويمكن الإشارة أيضا إلى جهود مركز تحقيق التراث الذى أنشئ فى الستينيات فى دار الكتب المصرية ، وجهود معهد المخطوطات بالجامعة العربية ، وهى الجهود التى كان لها الفضل الكبير فى تحقيق ونشر العديد من الكتب التراثية .

ضوابط إحياء التراث ومتطلباته :

سلف بيان أن التراث بمثابة ذاكرة الأمة مثله مثل ذاكرة الشخص . فإذا فقد الشخص ذاكرته أصبح شخصا آخر لا صلة له بماضيه ، فالتراث تراكمات للأحداث والفترات التاريخية على نحو يصيغ هوية وذات حضارية خاصة والتراث بسماته المذكورة مليء بالثمين والغث من الأحداث والكتابات الأمر الذى يعنى ضرورة البحث عن معايير للاختيار من بين هذه التراكمات لاستخلاص ما يصلح من هذا التراث لأن يصحب الأمة فى مسيرتها الحضارية . وفى هذا الإطار يمكن الحديث عن ضوابط إحياء التراث ومتطلبات ذلك إجمالا فيما يلى :

ضوابط الوعى والشمول :

إن إحياء التراث أعم وأشمل من مجرد إحياء بعض الكتابات وإعادة نشرها أو تحقيقها ، فإحياء التراث كما سلف البيان فى حقيقته وجوهره يعنى فقه واقع هذا التراث ومحيطه وعلاقة التفاعل بين التراث وواقعه تأثيراً وتأثراً على النحو الذى يمكن معه استنباط منهج التراث الفاعل وإمكانات الاستفادة منه فى فقه الواقع المعاش وتغييره إلى ما يتسق مع عظمة التراث المذكور . ومن أجل إدراج تلك الغاية - الممثلة فى سبر أغوار التراث - للتوصل إلى مناهجه وسننه .فإن التعامل مع التراث يقتضى الإحاطة - قدر المستطاع - بجوانب هذا التراث بما يعنى الحاجة إلى جمع هذا التراث حيث مازال قسطاً كبيراً من هذا التراث لم ير النور . وفى هذا الإطار يمكن الاستفادة من طلاب الدراسات العليا (ماجستير - دكتوراه) فى جمع المخطوطات العربية والإسلامية الموجودة فى أركان المعمورة خلال بعثاتهم أو اتصالاتهم وتصويرها بحيث تكون متاحة للإطلاع عليها من جانب الباحثين والمهتمين . وليس من مانع أن يكون لدى كل من الدول الإسلامية مكتبة متخصصة تضم نسخا أصلية أو مصورة من المخطوطات الإسلامية المختلفة على اختلاف مذاهبها وألوانها وجمع هذه الموضوعات والأعمال وتنقيتها وتصنيفها على نحو ميسر ومعاصر يبرز قسمات التراث الإسلامى بتياراته وفروعه المختلفة فى وحدة متناسقة فمن حق الباحثين من أهل السنة أن يطالعوا التراث الفقهى والفكرى للشيعة وغيرهم من المدارس الفقهية الإسلامية ومن حق هؤلاء أن يفيدوا من إبداعات وإسهامات أهل السنة فى فروع العلوم المختلفة على نحو يساهم فى تجسيد الفجوات بين الجانبين وتخفيف حدة الانغلاق الذى يحياه كل طرف بعيدا عن الآخر .

ضوابط الزمان والمكان :

فالتعامل مع النصوص التراثية يتم بطول التاريخ الإسلامى وبطول المكان الإسلامى رغم أن التاريخ الإسلامى هناك فروق كبيرة بين قرونه المختلفة . فلابد أن يدخل في الاعتبار إذا كان ما كتب قد كتب فى القرن الأول أو الثانى أو الثالث إذ أننا لا يمكن أن نتعامل مع كتب هذه القرون بنفس تعاملنا مع كتب القرون المتأخرة . وكذلك فإن ما كتب فى منطقة الأندلس لايمكن أن نتعامل معه بنفس المنطق والفهم والاستيعاب لما كتب فى مصر لأننا فى عملية تنشئة الإنسان يهمنا بالدرجة الأولى أن تكون هذه العملية لها دلالة زمنية ومكانية والتراث لن يفهم على حقيقته إلا إذا كان مشروطا بشروط الزمان والمكان الذى قيل فيه . وتنبع أهمية هذه الضوابط من واقع أن العديد من المتلاعبين بالنصوص التراثية يسلكون هذا المسلك الانتقائى فيأتون بالرأى ونقيضه مستندين إلى نصوص تراثية دون أن يبينوا للقراء الظروف الزمنية والمكانية لمثل هذا الكلام .

فالمستشرقون فى جانب كبير من أعمالهم قد اهتموا بالمذاهب الشاذة وبالشخصيات القلقة وبالأقليات وبتيارات الغلو ، ووهب بعض المستشرقين حياته الخصبة والعملاقة لأشخاص مثل «السهروردى» و «القدورى» مثل ما سينور وما فعله مع «الحلاج» . وهم فى أعمالهم يريدون أن يغرسوا فى نفوس المسلمين أنهم ليسوا أمة واحدة وإنما فرق وشرازم وتيارات مغالية ، وليس هناك وحدة للحضارة ولا للعقيدة ولا للأمة من خلال الصور التى تناولوها فى أعمالهم . متجاهلين حقيقة أن مسار التيارات الفكرية يبين أن التناقضات ليست تناقضات مقابلة أو تضاد ولكنها نوع من التكامل . فالمعتزلة على سبيل المثال هم الذين نشروا الإسلام فى البلاد التى فيها إعلاء للفكر العقلانى بما كان لديهم من العقلانية ، ولكنهم عندما غلب عليهم الطابع اليونانى فى فكرهم ، وعندما تخلصت الحضارة من الطابع اليونانى نوعا ما . زادت القسمة العقلانية على يد الغزالى وغيره داخل النسق الأشعرى . وبالتالى فإننا فى حاجة لمزيد من فهم وتفهم العلاقات الحقيقية بين مكونات التراث الإسلامى على نحو يبرز وحدة الأمة ووحدة الحضارة الإسلامية لأن ذلك السبيل الذى يُعدل الصورة الاستشراقية السلبية المفروضة علينا . الأمر الذى ينقل إلى الضوابط الحضارية والإنسانية .

الضوابط الإنسانية أو البشرية :

وترتبط هذه الضوابط بالباحثين والأفراد العاملين فى حقل التراث العربى الإسلامى . فلابد من تحرى مواصفات خاصة فى هؤلاء النفر من يحملون رسالة تحقيق

التراث . وأول هذه السمات والخصائص اللازم توافرها فى العاملين فى مجال التراث هى الأمانة فكما يرى البعض يجب التعامل مع التراث بروح الوصى الذى يتعامل مع اليتيم ، لأن النص يتيم مات صاحبه ولابد من وجود أمانة فى التعامل مع النص . ولذا فإن عمل المشتغلين بالتراث ليس بالعمل الهين ، فليس كل من يحمل شهادة دكتوراه فى التاريخ بقادر على التعامل مع التراث حيث يتطلب الأمر فهم ودراية ومطابقة فالمهمة قاسية وليست بالسهولة التى يتصورها البعض ، ولكن للأسف فإن أحد معوقات إحياء التراث هى تلك الفكرة الشائعة من أن التحقيق لا يدخل فيه عنصر الإبداع والابتكار ، كما أن النظرة إلى تحقيق التراث ليست النظرة الكافية التى يستحقها هذا العمل التاريخى. وإن لم يمنع ما سبق من القول بأن هناك أسباب موضوعية لتلك النظرة الشائعة عن تحقيق التراث ، منها على سبيل المثال أن ما لا يقل عن سبعين فى المائة من رسائل الماجستير والدكتوراه التى تم إنجازها فى حقل التاريخ وخاصة فى مجال تحقيق التراث مسروقة ومعادة مع تحريف وتنويع فى بعض العناوين . ومن هنا تتبدى ضرورة الضوابط البشرية بالغة البيان . وتتبدى حقيقة ندرة المحقق والباحث الكفء القادر على التعامل مع التراث . والمحقق يختلف عن الناسخ فالأول عالم على مستوى رفيع يقف أمام الكلمة شهورا حتى يدققها توخيا للأمانة العلمية . وتزداد حدة المشكلة إذا علمنا أن التراث العلمى للأمة يحتاج إلى اثنين للتعامل معه . أحدهما متخصص فى تقويم النص بحيث يكون دقيقا ، والثانى يحسن فهم النص .

ختاما فإنه يجب الإشارة إلى أن ثمرات التعامل مع التراث يجب ألا تقف عند قلة من المتخصصين ، وإنما ينبغى لجمهور الأمة أو جمهور المثقفين أن يتعاملوا مع هذا التراث. فإذا كان النص التراثى صعبا فإن الدراسة الجادة المتأنية لهذا التراث تستطيع أن تكون جسراً يعبر عليه المثقف العصرى إلى التعامل مع هذا التراث . كذلك فإنه إذا استطاعت هذه القيم والأفكار التراثية أن تدخل فى بعض الأعمال الأدبية والفنية ، فإنه يمكن الوصول بها إلى الجمهور الأوسع من القراء بما يجعل أصالتنا متميزة .

إن لدينا فى تراثنا أصالة متميزة عن أصالة الغرب . ويجب ألا تفهم المعاصرة باعتبارها استعارة من الغرب أو نتصور أن الأصالة هى قيمنا الموروثة وأن المعاصرة هى الغرب ونؤلف بينهما . إن المعاصرة هى التعامل مع العصر بمعنى كيف نتعامل مع الواقع المعاش أو المعاصر ، وإذا تبينا أصالتنا فلابد أن نتبين معاصرتنا ، ولكن ما دامت الأصالة – ممثلة فى صحيح التراث ونقائه – محجوبة عن الذين يصنعون ويدعون المعاصرة ، فإنه لا سبيل لتميز هذه المعاصرة .

إن تراث الأمة سبق أن مات ثم حيا مرة أخرى ، ولم يسم الإمام محمد الغزالى كتابه «إحياء علوم الدين» إلا لأنها كانت قد ماتت ، وجاء غيره فأحياها .

إن الإحياء الآن يحتاج إلى جماعة موزعة المواهب وكأنها باقة منها ألف زهرة وألف لون من التفكير ، لأن كل فن من فنون الحياة أصبح فيه تخصصات كثيرة . فكيف برسالة تريد أن تجددها ؟ إننا نحتاج إلى ألف متخصص يجتمعون معا كأخوة يكمل كل منهم نقص صاحبه لتجعل منهم جميعاً عرضاً جيدا لتراث الأمة ورسالتها بأبعادها الثلاث المعرفية والوجدانية والسلوكية .

فالبعد المعرفى يعنى بإدراك وتصوير العقيدة والأحكام ، والبعد الوجدانى يتعلق بالإحساس القلبى والعاطفة الحارة تجاه التراث والرسالة الإسلامية ، أما الناحية السلوكية فتتعلق بضوابط وفقه الواقع وجوانبها كثيرة كفقه الأسرة وفقه الأموال وفقه الدماء والأعراض وفقه الدستور وفقه الإدارة ، وفقه الدولة . وإجمالا فقه النص وفقه الواقع واللذان شابهما عطب منتشر فى التراث الإسلامى باعد بين الفقهين على نحو أضر بصورة الرسالة الإسلامية وتراثها ، وأضر كذلك بواقع المسلمين والحق أن إصلاح ذلك العطب يتطلب توفر عقل سليم وقلب سليم . فبدون هذين الأمرين لن يصلح للمسلم دين .

فالعقل السليم المليء بالمعرفة لاقيمة له إذا لم يكن معه قلب سليم موصول با لله، فإذا كان هناك من درس كل كتب الإسلام ولكن التصور العقلى لديه به انحراف فإنه يكون أشبه بالمرآة المقعرة أو المحدبة التى لاتلتقط صورة صحيحة . ولا أمل فى شخص كهذا حتى لو أتيت له بثقافة الأولين والآخرين فهو لن يصلح لها ، ولن تصلح له . لأنه ذو عقل مقعر أو محدب . والبلدان الإسلامية مليئة بأمثال هؤلاء الذين يرون أن التراث حمل أحجار يجب التخلص منه وأن الرسالة والدين قيود تعوق التقدم . الأمر الذى يضاعف حجم المسئولية على العاملين فى التراث الإسلامى والمتعاملين معه لاسيما فى هذا العصر الذى ينطبق علينا فيه وصف الشاعر :

قد استرد السبايا كل منهزم ... لم تبق فى أسرها إلا سبايانا
وما رأيت سياط الظلم دامية ... ألا رأيت عليها لحم أسرانا
وما نموت على حد الظبا أنفا ... حتى لقد خجلت منا منايانا

ولعله مما يبعث الأمل أن من خصائص هذه الأمة أن فيه مجددين ينفون - بما وصفهم النبى ﷺ - عن الدين تحريف الغريب وانتحال المفسدين وتأويل الجاهلين . وما أكثر الجاهلين والمبطلين والغلاة فى كل عصر فإذا لم يوجد هؤلاء الذين يحرسون التراث حراسة جيدة ويغارون على دين الله فإن التراث سيدخله من يريدون أن ينتسبوا إليه وهم جهلة به فإذا كان بنو إسرائيل متمسكين بتراثهم على ما فيه من خبال فأين تمسكنا نحن بتراثنا الحقيقى ، وأين ما بذلناه من جهد فى جمع هذا التراث وتنقيته مما شابه من دعاوى المبطلين وإفك المستشرقين . إن الغزو الثقافى الآن أخطر من الغزو العسكرى ، فالغزو العسكرى أمكن للناس أن يتخلصوا منه ، لكن الغزو الثقافى الآن يسرق شخصيتنا ، ويجعلنا نعادى تراثنا ونشرد عن طريقنا ونتبنى أهدافا وغايات ومثل غير أهدافنا وغاياتنا ومثلنا وهذا هو الضلال البعيد . فالتراث لابد منه ولكن التعامل معه يحتاج إلى عقل يعرف قيمة التراث ويصونه ويبعد عنه الشوائب لكى يبقى خالصا . فى إطار رؤية معرفية واضحة المعالم للنظام المعرفى الإسلامى برافديه الأساسين القرآن والسنة وبقراءة واعية للتراث الإسلامى والغربى ، قراءة لا تقوم على الرفض المطلق أو القبول التام أو الانتقاء العشوائى . وإنما قراءة تأخذ فى الاعتبار حدود الزمان والمكان . فكون التراث الإسلامى منطلقا من نص موحى مطلق متجاوز لحدود الزمان والمكان يجعل نسبة الحقيقة فيه أكثر من ذلك الفكر المنفصل والمنبت عن الوحى ، ومع ذلك فيجب وضع التراث موضعه النسبى حيث أنه لا يعدو أن يكون أفكارا ومعالجات وتفسيرات لواقع متغير يجب أن نبحث عن تحقيق أهداف محددة من وراء فهمه وإعادة اكتشافه ، وتتمثل هذه الأهداف فى تحقيق التواصل والتراكم ومعرفة المنهاج والأنساق المعرفية التى سادته بما يمكن من الاستفادة من الأفكار والمفاهيم الصالحة فيه لزماننا ومكاننا .

المصادر :

١- سيمنار كيف نتعامل مع التراث الذى عقده المعهد العالمى للفكر الإسلامى عام ١٩٩٠ وشارك فيه :

أ.د. محمد عمارة : مقدم ورقة العمل .

الشيخ محمد الغزالى .

أ.د. عبد الحميد إبراهيم .

أ.د. محمد كمال إمام .

أ.د.سعيد عاشور .

أ.د.محمود عبد الحليم .

أ.د.عبد الصبور مرزوق .

أ.د.سعيد إسماعيل على .

أ.د.نادية مصطفى .

أ.د.عبده صيام .

أ.د.على جمعة .

أ.د.فوقيه حسين .

أ.د.عبد الحميد مصطفى .

٢- الشيخ محمد الغزالى ، تراثنا الفكرى بين الشرع والعقل ، محاضرة منشورة (المعهد العالمى للفكر الإسلامى . بالقاهرة عام ١٩٩١)

٣- أ.د. طه جابر العلوانى : إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم ، (القاهرة : دار الهداية ، ١٩٩٥) .

موقفنا من الفكر الغربى
وموقف الغرب من الحضارة الإسلامية

إعداد : د. صلاح إسماعيل

مقدمة

إن قضية إسلامية المعرفة قضية ذات ثلاثة فروع ؛ فنحن نريد معرفة إسلامية فى منهجها ، ومعرفة إسلامية فى وسيلتها ، ومعرفة إسلامية فى غايتها . معرفة إسلامية فى منهجها تبدأ من توحيد الله عز وجل وبإتمام كلمة الوحى على أنها حقيقة ثابتة وخالدة نعرف بعض أبعادها ومراميها ونسعى لإدراك فريد من هذه الأبعاد والمرامى ، وعرف السابقون قدرا منها ، ونحن نعرف قدرا جديدا وسيعرف من يأتى بعدنا قدرا آخر ، ولكن كلمة الوحى كلمة ثابتة وخالدة . ومعرفة إسلامية فى وسيلتها ، لأن العلم الذى يتوصل إليه بطريق غير مشروع هو فى ذاته علم غير مشروع . فالعلم الذى يستخدم فيه أدوات أو أساليب تنتهك حرمة الإنسان ، أو تقوم على استغلال الشعوب أو على استغلال طاقاتها وضعفها ونقرها ليس علما نافعا بل هو علم ضعيف ، وليس هو نموذج العلم الذى تحتذيه الأمم والجماعات . وأخيرا معرفة إسلامية فى غايتها لأن غايتها إسعاد البشر جميعا بلا تفرقة بين وطن وآخر أو جنس وآخر أو دين وآخر .

وفى إطار هذه المعرفة الإسلامية ، يجب طرح مجموعة من الأسئلة ويجب على المفكرين والهيئات العلمية فى الأمة الإسلامية الإجابة عليها ، لأن توضيحها وتقديمها يمثل حلا للأزمة الفكرية التى هى الأصل فى الأزمات الاجتماعية ، والاقتصادية وغيرها من الأزمات التى تعانى منها الأمة الإسلامية . وهذه الأسئلة هى : ما هو موقفنا من التراث ؟ ما هو موقفنا من الفكر الغربى ؟ ما هو موقفنا من الواقع ؟ ولقد عقد المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، مكتب القاهرة ، مجموعة كبيرة من المحاضرات وحلقات البحث لمناقشة هذه الأسئلة ، وأوضحنا فى بحوث سابقة الإجابة على السؤالين الأول والثالث ، وفى هذا البحث سوف نحاول بيان ما عساها أن تكون التيارات الفكرية الغربية المعاصرة ، وإلى أى حد تؤثر فى العقل المسلم ، وما خطورة هذا التأثير ؟ وكيف يمكن مواجهة التيارات التى تشكل خطورة على الفكر الإسلامى ؟

ومن بين المحاضرات وحلقات البحث التى عقدت لمناقشة قضية التعامل مع الفكر الغربى نذكر ما يلى :

١- الغزو الفكرى ... وهم أم حقيقة ، تقديم د. محمد عمارة ، وتعقيب د. محمود حمدى زقزوق . وأدار اللقاء د. محمد سليم العوا . سنة ١٩٨٨ .

٢- ضوابط استخدام آليات الفكر الغربي بواسطة المسلمين ، تقديم د. أحمد صدقي الدجاني ، أدار اللقاء د. عبد الوهاب المسيرى ، وشارك فى اللقاء د. ممدوح فهمي، فضيلة الشيخ محمد الغزالى ، د. على جمعة ، د. أحمد المهدى ، د. محمد كمال إمام ، د. جمال عطية ، د. محمد عمارة ، د. عبد الحميد البعلى ، أ. عمرو الحمزاوى ، أ. أسماء الشربينى ، أ. هبة رؤوف ، سنة ١٩٩٢ .

٣- العلمانية ، تقديم د. عبد الوهاب المسيرى ، أدار الحوار د. جمال الدين عطية ، وشارك فيه د. ممدوح فهمى ، د. عبد الحليم عويس ، أ. طارق البشرى ، د. حامد الموصلى ، د. سعيد إسماعيل على ، د. عبد الحليم إبراهيم ، د. محمد عمارة، سنة ١٩٩٢ .

٤- الجديد فى التخطيط الغربى تجاه المسلمين ، تقديم د. محمد عمارة وشارك فى الحوار أ. عثمان حسين ، د. عبد الخبير عطا ، المهندس محمد مأمون ، أ. خالد عبد الحليم ، سنة ١٩٩٢ .

٥- التيارات الفكرية الغربية المعاصرة وآثرها فى الشرق المسلم ، تقديم د. عبد الوهاب المسيري ، أدار اللقاء د. طه جابر العلوانى ، سنة ١٩٩٤ .

٦- فكر التنوير بين العلمانيين والإسلاميين ، تقديم د. محمد عمارة ، وأدار اللقاء د. على جمعة ، وشارك بالمناقشة د. توفيق الشاوى ، د. محفوظ عزام ، د. أحمد فؤاد باشا ، فضيلة الشيخ محمد الغزالى ، د. محمد عبد الواحد طرابيه ، أ. شعيب الغباشى ، مهندس محمد مأمون ، د. محمد عبده صيام ، سنة ١٩٩٣ .

٧- تطور مفهوم العلم فى المدارس الغربية ، تقديم د. نصر محمد عارف ، أدار اللقاء د. محمد كمال إمام ، وشارك فى المناقشة د. أحمد المهدى ، د. عبد الوهاب المسيرى ، د. محمد عمارة ، د. على جمعة ، د. سيف عبد الفتاح ، أ. عمر الفاروق ، سنة ١٩٩٤ .

٨- سيمنار حول كتاب "الفكر الدينى عند الدكتور زكى نجيب محمود" تأليف د. منى أبو زيد ، شارك فى المناقشة د. منيرة حلمى ، د. حسن الشافعى ، د. محمد عمارة، د. حسن حنفى ، أ. فهمى هويدى ، د. عبد الوهاب المسيرى ، د. شحاتة محمد شحاتة ، م. محمد حسن الشربينى ، د. على عبد المنعم ، د. محمد

كمال إمام ، د. محمود حمدى زقزوق ، د. على جمعة ، د. شفنوظ عزام ، أ. أحمد طنطاوى ، د. فردوس أبو المعاطى .

الغزو الفكرى وهم أم حقيقة ؟

هناك مجموعة من المفاهيم التى تجرى على ألسنة الكتّاب والمتحدثين جريانا ينقصه الضبط ويعوزه التحديد ، ومن أبرز هذه المفاهيم "الغزو الفكرى" و "التنوير" و "العلمانية" و "العلم" ونظرا لخطورة هذه المفاهيم فى تشكيل العقل المسلم ، فسوف نحاول فيما يلى توضيح مضامينها وكشف دلالاتها وتقليبها ظاهرا لباطن وباطناً لظاهر حتى لا يخفى منها شىء يستطيع أنصار الفكر الغربى أن يستعينوا به على إثبات أشياء لا أساس لها من الصحة ولا مسوّغ لها ولا برهان عليها . ولنأخذ أولاً : مصطلح "الغزو الفكرى" .

• إن قضية الغزو الفكرى واحدة من القضايا التى يدور الجدل حولها فى الأوساط الفكرية والثقافية ، ويدور الجدل حول المبدأ نفسه : هل هناك غزو فكرى أم أنه وهم من أوهام العقل الضعيف ؟ أو قد يدور حول المصطلح ذاته على اعتبار أنه ينطوى على تناقض ؛ ويقطع بعض الناس بأنه لا يوجد شىء اسمه الغزو الفكرى ، وتقطع جماعة أخرى بأن كل ما يأتى من الغير هو غزو فكرى . وهناك من ينكر الغزو الفكرى فى بعض الجوانب ، ويسلم ويقر به فى جوانب أخرى . على سبيل المثال ، هناك من يرى فى الحديث عن الغزو الفكرى مجرد انغلاق وجمود ، وهناك من يرى فى فتح نوافذ العقل العربى والمسلم للإبداع الحضارى الموجود لدى الحضارات الأخرى يدخل فى إطار الغزو الفكرى . فالليبرالى على سبيل المثال يرى أن الفكر الماركسى على وجه التحديد نوع من الغزو الفكرى ، ويرى الماركسى أن الثقافة والفكر البرجوازى الغربى ونمط الحياة الأمريكى هو بالتحديد الغزو الفكرى ، أما غيره فهو من إبداع الحضارة ، ولا بأس من الأخذ به . وعلى هذا النحو فإن قضية الغزو الفكرى قضية صعبة نظرا لتعدد جوانبها ولا يكاد الإنسان يمسك منها بجانب حتى تفلت من الجوانب الأخرى ، ولذلك فلا عجب إذا قلنا إنها قضية تزل فيها أقدام المفكرين .

ويحسن بنا أن نسأل أولا : هل الفكر الإنسانى بمثابة الهواء بحيث لا نستطيع أن نقول : إن هناك حدودا تحده ، وبالتالى فله أن يتعدى كل الحدود عبر الحضارات والقوميات والمعتقدات دون أن يسمى غزوا فكريا ؟ إذا تصورنا الفكر الإنسانى

كالهواء، فلن يكون هناك شيء اسمه الغزو الفكرى ، أم أن هذا الفكر هو بمثابة الجيش ، ولكل جيش حدود وطنية لابد من يلزمها ، فإذا تعدى حدود وطنه ، قلنا هذا غزو فكرى لابد من مقاومته . فهل الفكر الإنسانى هواء أم جيش ، أم أنه لا هذا ولا ذاك ، أم أن منه ما هو بمثابة الهواء ومنه ما هو بمثابة الجيش ، أى يوجد فكر لا يدخل فى إطار الغزو لأنه لا حدود له ولا سدود أمامه ويوجد فكر بمثابة الجيش لابد من أن يلزم حدودا معينة ترسمها حضارات ومعتقدات وأنماط من الفكر والسلوك ؟

والإجابة الدقيقة على هذا السؤال المعقد تقتضى أن نطرح سؤالا آخر وهو : هل الكوكب الذى نعيش عليه وطن واحد لحضارة واحدة ؟ فلو كانت هذه الأرض وطنا واحدا من الناحية الحضارية لحضارة واحدة ، ما كانت هناك حدود للفكر وللحضارات تتميز بينها ، وبالتالى لا يكون هناك ما يسمى بالغزو الفكرى ولا يوجد صراع ولا اصطراع . أما إذا كان الواقع على هذا الكوكب هو التعددية الحضارية أى أنه ليس وطنا واحدا لحضارة واحدة وإنما هو أشبه ما يكون بمنتزه للحضارات وليس لحضارة واحدة ، أى أن هناك حضارات عريقة متعددة ، ومن ثم فعليه حدود حضارية ، وإذا جاء لون من ألوان الفكر ليعبر هذه الحدود التى رسمتها هذه الحضارات على خريطة الأرض ، فيجب علينا أن نسأل بدقة : هل هذا الفكر من اللون الذى هو بمثابة الهواء فلا حدود له ولا قيود أمامه ، أم أنه من اللون الذى هو بمثابة الجيش . ولابد من أن ندقق ونفحص ، هل هو مناسب ليعبر ، أم أن عبوره يمثل غزوا فكريا لابد من أن نحظره ونقاومه . وعندما ينظر أى إنسان يشتغل بالتاريخ أو الجغرافيا إلى بلد كالصين ، لابد من أن يدرك أنه أمام نموذج حضارى متميز عبر تاريخه الطويل حتى عندما دخلته الماركسية بأصولها وجذورها الغربية ، فإنهم فهموها ، وقالوا إن ماوتسى تونج مرتد عن الماركسية فى نشأتها الغربية ، لأنه أخذ وفهم وطبق نموذجا مغايرا للماركسية فى نشأتها الغربية ،وهناك آخرون يقطعون بأنه لم يكن ماركسياً فى يوم من الأيام ، وأنه قد أخذ أشياء طوعها لواقع متميز ومختلف ، فتمثلها هذا الواقع المتميز وأصبحت جزءا من نموذج حضارى له خصوصيته عبر تاريخ الصين الطويل . وكلنا ندرك أن النموذج اليابانى نموذج حضارى متميز على الرغم من الضغط الذى يمارس على اليابان الآن لتغريبها من الناحية الحضارية ، ومع ذلك فإن الذين يدرسون هذا النموذج يشعرون أنهم أمام نمط ونسق حضارى متميز . وقل مثل ذلك عن النموذج الهندى . وحتى النموذج الغربى منذ أصوله اليونانية وحتى عصر إحيائه ونهضته الحديثة ، كانت هذه

النهضة الحديثة إحياء للكلاسيكيات وللنموذج وللروح الحضارية اليونانية ، فحتى أمـام الحضارة الغربية نجد أنفسنا أمام نمط ونموذج حضارى متميز .

وبالتالى ، إذا كان الكوكب فيه النموذج الغربى كحضـارة متميزة ، والنمـوذج الصينى كحضارة متميزة وكذلك النمـوذج الهنـدى واليونـانى ، فـالنموذج العربـى الإسلامى هو نموذج حضارى متميز . إذن توجد على هذا الكوكب حضارات متعـددة ومتميزة . وإذا كانت هذه هى إجابة السؤال فعلينا إذن أن نبحث فى الفكـر الإنسـانى عما هو مشترك إنسانى عام لا يعرف الحدود ولا القيود وبالتالى لا يسمى غزوا فكريا ، ونبحث عما هو خصوصيات حضارية تختص بها كل حضارة من الحضـارات . والـذى يحدد الفكر المشترك الإنسانى العام والفكر الذى هو خصوصيـة حضاريـة هـو موضـوع العلم نفسه ، وموضوع النسق الفكرى ذاته . فإذا كان موضوع العلم يتميز بالثبات عبر كل الحضارات والقوميات والمعتقدات ، فإن قوانين هذا العلم وحقائقه لهـا أيضـا ثـابت موضوعى ، وبالتالى لا تمايز ولا اختلاف ولا مغايرة ولا تنافر بين قوانـين وحقـائق هـذا العلم عبر هذه الحضارات والقوميات والمعتقدات . فهنـاك علـوم موضوعهـا المـادة التـى تستوى فى كل القارات وفى كل الحضارات ، وبالتالى فإنهـا تمثـل ميراثـا إنسـانيا عامـا ومشتركا إنسانيا عاما لا علاقة له بالخصوصية الحضارية . وبالتالى نسـتطيع القـول بـأن علوم الطبيعة والكيميـاء والطاقـة ومـا جـرى مجراهـا مـن علـوم لا تختلـف موضوعاتهـا وحقائقها باختلاف الحضارات هى علوم لا تدخل فيما نسميه "الغزو الفكرى" .

وهناك نوع آخر من العلوم يسمى بـالعلوم الإنسـانية والاجتماعيـة ومـا دار فـى فلكه من آداب وفنون ومعارف إنسانية عامـة ، وهـذا النـوع أكـثر تعقيـدا مـن العلـوم الطبيعية لأنه يدور فى فلك النفس الإنسانية . وإذا كـانت الطبيعـة عسـيرة الفهـم علـى الإنسان فى كثير من الأحيان ، فإن نفس الإنسان وعقله وحياته الداخلية وما يرتبط بها أكثر صعوبة فى الفهم :

أتزعم أنك جرم صغير   وفيك انطوى العالم الأكبر

وتأتى الصعوبة هنا فى جانب منها من أن الإنسان فى كل بيئة من البيئات يتـأثر بالموروث الثقافى والفكرى وبالمناخ وبكل العوامل التى تسهم فـى تكويـن هـذه النفـس الإنسانية وبالتالى لابد مـن أن تتميـز العلـوم الإنسـانية والفلسـفات والآداب والفنـون . ويجب أن نشير إلى وجود اختلاف بين أمرين أحدهما التمـايز بـين الحضـارات والآخـر

التناقض بين الحضارات . ونحن عندما نقول أننا إزاء حضارات متميزة ، فإننا نقر بوجود مشترك إنسانى عام فى جانب ،وهناك خصوصيات أشبه ما تكون بالبصمة الحضارية إذا صح التعبير . فأنت تصافح ما تصافحه من الناس دون أن تتنازل عن بصمتك وعن هويتك وعن خصوصيتك ، فهناك ما هو مشترك بينك وبين الآخرين ومع ذلك يوجد لكل إنسان ما يميزه ، وقل نفس الشيء عن الحضارات . فالتفاعل بين الحضارات قدر وقانون ، كان يحدث قديما وقبل أن نشهد هذه الثورة الهائلة فى وسائل الاتصال ، فما بالنا اليوم والعالم قد أصبح أشبه ما يكون بالقرية الكبيرة . فمن أقدار الحضارات والأمم والشعوب والأنساق الفكرية أن يتم التفاعل بينها ، ولكن هناك فرق بين التفاعل الراشد المستقل الذى يأخذ ما يناسب وما يمثل مصدر قوة ، وبين التلقى لذى يفرض عليك أن تأكل الوجبة التى تقضى على صحتك . إذن هناك فرق بين التفاعل فى مساحة المشترك الإنسانى العام ، والإطلاع على علوم الآخرين وبين التبنى لهذه العلوم والفنون والآداب بمناهجها كى تصبح هى سبلنا وطرقنا للتفكير والوعى . وعلى هذا النحو فإن المشترك الإنسانى العام يتعلق بالعلوم ذات الموضوعات والحقائق والقوانين الثابتة ولا يسمى ما يدخل فيه بالغزو الفكرى ، أما ما يتعلق بالعلوم الإنسانية فلابد من أن تتمايز فيه الحضارات . ولنضرب بعض الأمثلة للتمايز بين الحضارات فى العلوم الإنسانية .

خذ قضية وضع الإنسان فى الكون والنظرة إليه . الحضارات بطبيعة الحال حضارات إنسانية أى أنها من إبداع البشر ، وعندما نقول حضارة إسلامية فإننا نقصد حضارة من إبداع المسلمين لكنها وثيقة الصلة بالدين الإسلامى الذى هو وحى إلهى . والعلاقة بين ما هو وحى إلهى وبين ما هو حضارى أى إبداع بشرى أشبه ما يكون بإلقاء حجر فى الماء . فإذا جئت بحجر وألقيته فى الماء وجدت مجموعة دوائر متتابعة تنزاح من حوله وليست هذه الدوائر التى نشأت عن إلقاء الحجر هى الحجر لكنها أثر لهذا الحجر وثيق الصلة به . فالوحى الإلهى عندما نزل به الروح الأمين على قلب الرسول ﷺ انزاحت من حوله من خلال النشاط الإنسانى وعبقرية الإنسان وتجربة الإنسانية الإسلامية هذه العلوم وهذه الفنون وهذه الإبداعات التى تتحدث عنها وشكلت الحضارة الإسلامية إذن .فالذى أثمر وأدى إلى هذه الحضارة الإسلامية هو الوحى الإلهى أو الدين الإسلامى . وتستطيع أن تلمس العلاقة بشكل أكثر حسية إذا نظرت إلى الفنون الإسلامية . فأنت تجد أن الفن الإسلامى المتمثل فى الزخرفة والعمارة وغيرها من الفنون ليس وحيا سماويا وليس دينا وليس وضعا إلهيا ، ولكن هذا الفنان

أبدع هذا الفن متأثرا بالدين وبالوحى رغم أنه ليس وحيا ولا دينا خالصا . فالعلاقة بين الحضارة الإسلامية وثيقة بهذا الدين لكنها فى الوقت نفسه من إبداع الإنسان المتدين بهذا الدين .

ولقد أوضحنا أن الحضارات إنسانية بمعنى أنها إبداع للإنسان وتعتمد عليه ، وفى الغرب إنسان ولدينا إنسان ، ولكن هل نظرة الحضارة الغربية إلى الإنسان هى نفس نظرة الحضارة الإسلامية إليه ؟ الحقيقة أن الحضارات لا تتطابق نظراتها إلى الإنسان وإنما تختلف وتتغاير ، ففى النموذج الباطنى الصوفى نجد الإنسان هو الكائن الحقير الفانى الذى لا خلاص له إلا بالتدريج على درج ومقامات وأحوال الفناء ، وبقدر ما يفنى فى المطلق والكل بقدر ما يتحقق له الخلاص ، وفى الحضارة الغربية يتحول الإنسان إلى آلة ، فهو سيد الكون وليس هناك حدود لحريته ، وترى الديمقراطية الغربية أن حرية الإنسان المقدسة تتيح له أن يحلل الحرام ويحرم الحلال وأن يتحدى ضوابط الشريعة وأخلاقياتها ، فله أن يقيد الطبيعة ، وأن يلوثها ويدمرها إذا شاء ! له أن يصنع مايشاء ، وله أن يبيح كل المحظورات دينيا وأخلاقيا ، إذن الحضارة الغربية تقلب وضع الإنسان من كونه إنسانا إلى كونها متشبها بالإله .

أما النظرة الإسلامية إلى الإنسان ومكانه ومكانته فى الطبيعة والكون فهى نظرة وسط ، فليس هو الحقير الفانى وليس هو سيد الكون ، فهو سيد فى الكون وليس سيد الكون ، لأنه خليفة عن سيد الكون ، وهو حر ومختار ، ومبدع ، وصانع إلى آخر الصفات التى منحتها الحضارة الإسلامية للإنسان . ولكن كل هذه الحريات والطاقات والقدرات الإبداعية محكومة بميثاق وعقد الاستخلاف الذى تحدده الشريعة . فالإنسان مركزه فى الكون وهو مركز الخليفة الوكيل عن خالق الكون .ومن هنا فإن النظرة إلى الإنسان نظرة وسطية تميز بين النظرة الباطنية الصوفية وبين النظرة المادية التى تنظر بها الحضارة الغربية إلى الإنسان .

هناك إذن تمايز بين الحضارات فى النظرة إلى الإنسان ومركزه فى الكون . فالحضارة الغربية اختزلت الإنسان وإنسانيته إلى الإنسان الأبيض ، وحقوق الإنسان فى المصطلح الغربى هى حقوق الإنسان الأبيض ، بل وتختزل فى السياسة الدولية إلى حقوق الإنسان الأبيض اليهودى فى أن يهاجر من بلد إلى آخر وأن يقيم حيث يشاء ، بينما كل الذين يناضلون من أجل الحدود الدنيا لحقوق الإنسان لايعاملون معاملة الإنسان . وإذا كنا قد رأينا أن الحضارات تشترك فى كونها إنسانية وتختلف وتتمايز

فى نظرتها إلى الإنسان فإنها تتمايز بالتالى فى علوم هذا الإنسان ، أى فـى العلـوم التـى موضوعها نفس هذا الإنسان .

ويمكن أن نتأمل فى مثال آخر يوضح تمايز الحضارات فيما يتعلق بالأنساق الفكرية المتعلقة بالعلوم الإنسانية ألا وهو النظرة إلى الدين ومكانته فى الحياة . ونحن لا نزعم أن الحضارة الإسلامية هى وحدها الحضارة المتدينة ، فكل الحضارات فيها أديان وفيها تدين حتى الحضارات التى لها ديانة وضعية مثل بعض المذاهب الهندية وفى اليابان والصين ، ففى كل الحضارات يكون الدين عاملا مشتركا عاما . ولكن هذا لا يصرف نظرنا عن تمايز هذه الحضارات فى النظر إلى موقع وتأثير هذا الدين فى الحياة . فعلى سبيل المثال ، فى الحضارة الغربية ترانا نقرأ ونشاهد كيف اختزل الدين إلى ساعة من يوم فى الأسبوع يقضيها الإنسان فى الكنيسة دون أن تكون هناك صلات حقيقية تربط بينه وبين حقيقة هذا الدين . فالرجل يذهب إلى الكنيسة ، ولا فرق بين ذهابه إلى الكنيسة وبين ذهابه إلى النادى أو إلى حفل من الحفلات وقد يخرج من الكنيسة إلى البورصة فيمارس الربا الذى تحاربه المسيحية التى ذهب إلى كنيستها ، وقد تكون كل علاقاته الجنسية والحياتية لا علاقة لها بالمسيحية .

وقد يعترض معترض قائلا : نحن لدينا إناس يذنبون ويرتكبون الجرائم التى تخالف لدين ، وهذا صحيح ، ولكن المذنب لدينا يشعر أن هذا حرام ، لكن المذنب فى لحضارة الغربية يمارس كل ما هو خارج ومضاد لأخلاقيات وشرائع الدين دون أن يحس بشىء من وخز الضمير ، ودون أن يحس بأنه يخالف شريعة وأخلاقيات ومقاصد لدين . وعلى هذا النحو نجد أن هذا الاختزال للتدين سمة من سمات الحضارة الغربية إلى الحد الذى لو تأملنا فيه الفارق بين المسيحية فى صورتها الشرقية وتراثها الكنسى الشرقى وبين المسيحية فى الحضارة الغربية ذات الطابع المادى ، نجد أن المسيحية عندما دخلت الغرب طوعت لنمط الحضارة الغربية المادية ، ومن علماء ومتكلمى وفلاسفة الإسلام القدماء من له عبارة فى هذه القضية وهو القاضى عبد الجبار الذى قال «إن النصرانية عندما دخلت روما لم تتنصر روما ولكن المسيحية هى التى ترومت» ، فالمسيحية ، كما عرفت فى الشرق ، هى ديانة الإسلام المتصوف والصوفية المسالمة . ولكن عندما طوعت للحضارة ذات طابع مادى وذات طابع أحادى فى كثير من علومها وفنونها . الحضارة الغربية إذن اختزلت التدين إلى شكل التدين وليس إلى جوهر التدين وروحه . واختزلت وقت التدين إلى ساعة من نهار يقضيها الإنسان كل أسبوع

فى الكنيسة دون أن يكون لها مردود على ممارساته اليومية فى شتى نواحى الحياة . فيمارس كل ما تنهى عنه الديانة التى تدين بها دون أن يشعر بوجود تناقض بين ممارساته وهذا الدين الذى تدين به ، وهذا المسيحى الغربى يؤمن بأن لهذا الكون خالقا خلقه وصنعه ، ولكن علمانيته جعلته يجاهد ويناضل من أجل أن تخرج العلوم ودراسة العلوم من تحت هيمنة العقيدة الإلهية . فأنت تقرأ كل كتب العلوم الطبيعية فى الغرب ، وقد لا يدعوك الكتاب إلى الإلحاد ، وقد لا تجد فيه كلمة واحدة تنكر وجود الله ، ولكن هذا الكتاب من الصفحة الأولى إلى الصفحة الأخيرة يصوغ عقلا دون أن يشعر الدارس لهذا العلم بالحاجة إلى وجود خالق يصوغ عقل الإنسان ، ولا يرى سوى الأسباب المادية والمسببات المادية . فحتى وإن لم يدعُ إلى الإلحاد والكفر ، فهو يصوغ عقلا هو عقل مادى ، لأنه يدرس كل العلم والظواهر الطبيعية وقواها ومشكلاتها دون أن يشعر بالحاجة إلى الإجابة على سؤال يقول : هل لهذا العالم خالق أم ليس له خالق ؟ وهذا النوع من التدين ، الذى ارتبط بالحضارة الغربية ، هو الذى يضع علوم هذه الحضارة ذات الطابع المادى ، لتثمر عقلا قد يكون ملحدا حتى لو لم تطرح بشكل مباشر قضية الإلحاد على هذا العقل .

أما إذا تأملنا نظرة الحضارة الإسلامية إلى الدين ومكانته فى الحياة ، وجدنا أن الدين فى نظر الإسلام وفى نظر الحضارة الإسلامية ليس مختزلا ، لأن الله سبحانه وتعالى تحدث بصيغة الحصر وقال : ﴿**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**﴾ ، وبطبيعة الحال فليس منا من يتصور أن مهمة الإنسان محصورة بالشعائر العبادية التى نؤديها فى المساجد ، وإنما فى نظر الإسلام ، فإن كل عمل خير وكل عمل نافع يقوم به الإنسان هو لون من ألوان العبادة ، فحتى وأنت ترفه عن نفسك أو تمرح ، وحتى وأنت تجدد شباب قلبك وحياتك وطاقاتك ، وحتى وأنت تمارس كل ألوان المتعة المشروعة ، فكل هذه عبادة ، وإذا كان كل عمل يمكن تحويله إلى عبادة فى نظر الإسلام ولكن حتى العلوم الطبيعية التى تعتمد على التجربة وعلى المنهج التجريبى ليست بمعزل عن الإسلام كدين وعن روحانية الإسلام لماذا ؟ لأننا عندما نبحث فى ظواهر الكون والطبيعة وعندما ندرس هذا الكون وهذه المادة ، فنحن ندرسها تنفيذا لفريضة إلهية وتكليف إلهى . وتوظف حقائق هذه العلوم لدعم يقين الإيمان ، فإذا كانت هذه العلوم فى نظر الحضارة الغربية هى السبيل إلى نقض الإيمان ومعارضته ، فإن هذه العلوم فى نظر الحضارة الإسلامية هى تنفيذ لمشيئة إلهية وتكليف إلهى ، وسبيل من سبل دعم اليقين الإيمانى عندما يكتشف الإنسان المسلم أسرار الله فى هذا الكون وفى

جسمه وفى الطبيعة وفى العالم الذى نعيش فيه ، عندما نقـرأ فـى مختلـف ألـوان الـتراث الإسلامى فى العلوم الطبيعية فى البصريات والطب والتشريح وفى كـل ألـوان الـتراث ، نجد أنه يبدأ باسم ا لله الرحمن الرحيم ويحمد ا لله ويصلى ويسلم على رسول ا لله ، وفـى آخر كل فصل يقول : وا لله أعلم ؛ فهذا التدين حاضر حتى فى العلوم الطبيعيـة وليـس فقط فى علوم الشريعة . نحن إذن أمام حضارة لا تختزل الديـن والإيمـان إلى سـاعة مـن نهار يقضيها المرء فى عبادة ما ، وإنما هذا الدين هو روح سارية فى كل عمـل الإنسـان إذا كان عملا خيرا فى كل علـم سـار ، وفـى كـل ثمـرة مـن ثمـرات الإبداع الإنسـانى بصرف النظر عما إذا كانت مـن علـوم الشـريعة أم مـن الفنـون والأدب أم مـن العلـوم الطبيعية أو علوم المادة .

ونحن نعرف أن مجال الشك فى الفكر الغربى تم توظيفـه لنقـد الإيمـان ، والذيـن سلكوا طرق الشك انتهوا إلى إنكار وجود ا لله باستثناء حالات قليلة فى الفكـر الغربـى مثل ديكارت . ولكن لننظر إلى موقف الحضارة الإسلامية من هذا الشك . إن الإنسـان الصحيح تعتريه الأمراض وهذه حقيقة من حقائق الحياة التى نحياها ، وأيضا فـإن اليقـين الإنسانى تعتريـه الوسـاوس والشـكوك . فكيـف ينظـر الإسـلام إلى هـذا الأمـر وكيـف يعالجه؟ هل ينظر إليه على أنه مرض اعـترض هـذا الإنسـان يسير بـه إلى حيـث العبـث وإنكار الحقائق والثوابت الدينية والإيمانية أم أن موقف الإسلام هو توظيف هـذا الشـك فيتحول إلى شك منهجى يكون بعد ذلك سبيلا لليقـين الإيمـانى . وحتـى الأسـئلة عـن كيفية إحياء الموتى وكيفية الخلق التى يحكى القرآن الكريم أن سيدنا إبراهيم الخليـل قـد طرحها على ا لله سبحانه وتعالى ، لم تكن هرطقة وإنما علمنـا ا لله سـبحانه وتعـالى مـن خلال هذا الموقف أن يطرح المرء الأسئلة دون خشية ، لأن هذه الأسـئلة ، أو الشـكوك إذا جاز أن نسـميها كذلـك ، هـى طرائـق للوصـول إلى مزيـد مـن اليقـين . فالحضـارة الإسلامية ، إذن ، توظف مناهج الشك كسبيل من سبل اليقين ، وعلى الإنسان المسـلم إذا عرضت له الشكوك أن يوظفها فى سبيل الهداية ودعم اليقين . والحضارة الإسـلامية تستوعب كل السبل لتوظيفها فـى اليقـين الإيمـانى ، سـواء كـانت هـذه السـبل خاصـة بالعلوم الإنسانية أو بالعلوم الطبيعية ، وهذا موقف متميز . وأيضا فى مسألة الربط بـين الوسائل والغايات فنحن نعـرف ونشـهد أن مـن أمـراض ومشـكلات الحضـارة الغربيـة الفصل بين الوسائل والغايات ، أى أن هنـاك فارقـا بـين العلـوم كوسـائل وسـبل وبـين الحكمة والغاية من هذه العلوم . والمشكلات التى نشهدها والتى تتعـرض لهـا الإنسـانية من العلوم التى تؤدى إلى الدمار سببها عدم الربط بين هذه العلوم كوسائل وسبل فى يد

الإنسان وبين الحكمة والغاية من هذه العلوم . تأمل على سبيل المثال تعريف السياسة في الحضارة الغربية ، تجد أنها فن الممكن من الواقع ، أى أن لديك مجموعة من الخيارات فى الواقع والسياسة هى ما هو ممكن من هذا الواقع ، أما فى الحضارة الإسلامية فمنذ فترات موغلة فى التاريخ نجد أن السياسة هى الأعمال التى يكون الناس معها أقرب إلى الإصلاح وأبعد عن الفساد ، وهذا التعبير صاغه ابن عقيل وابن القيم فى كثير من الكتب . فالسياسة هى الأعمال التى يكون الناس معها أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد حتى لو لم ينزل بها وحى أو ينطق بها رسول . وهنا نجد أن هناك ربطا بين السياسة كسبل ووسائل وطرق ومناهج وإنجازات فى حياة المجتمع وبين الغايات والمقاصد التى حددها الله فى استخلافه وتكليفه للإنسان . هذه أمثلة تتعلق بمركز الدين فى الحياة وهى توضح أنه ليس مختزلا ولكنه روح سارية فى كل ألوان العلوم والفنون .

وهناك مثل آخر يضع أيدينا على حقيقة التمايز بين الحضارات فى العلوم الإنسانية ، وهو الموقف من العقل . والعقل هو قسمة الإنسانية التى وهبها الله لكل المكلفين ، فقد أناط التكليف بالعقل وأعطى كل إنسان مهما كانت محدودية عقله حدا من العقل يستطيع أن يكون به راشدا مكلفا ، إلا إذا كان مريضا ومجنونا . وإذا كان العقل مشاعاً إنسانياً فى كل الحضارات الإنسانية ، فإن الحضارات تتمايز فى الموقف من مكانته ومقامه . وفى الحضارة الغربية غرور عقلى تميزت به ، بمعنى أنهم لا يعتمدون إلا براهين العقل وينكرون النقل والمأثورات ولا يحتكمون إلا للعقل . فقد كانت بداية العقلانية اليونانية فى التراث اليونانى فى مناخ فكرى لم يكن فيه وحى ولا دين إلهى ولا نقل ولا مأثورات . ومن ثم فإن العقلانية اليونانية كانت تحتكم إلى العقل وبراهينه ومقولاته باعتباره الدليل الأول والأخير . وفى الفلسفة الغربية الحديثة فإن العقلانية ، فضلا على أنها كانت إحياء لروح العقلانية اليونانية ومعاييرها فهى عقلانية نشأت لتنقذ اللاهوت والتدين . والعقلانية إذن فى الحياة الغربية هى لون من ألوان الغرور بالعقل وبراهينه ، لا تحتكم إلا إليه ولا ترجع إلا إليه .

أما العقلانية فى المنظور الإسلامى فإنها لا تعنى الوقوف عند العقل وبراهينه وقدراته ولا تعنى الوقوف عند ظواهر النصوص وإهمال نعم العقل وبراهينه وقدراته . وإنما تزامل وتجمع وتؤلف وتؤاخى ما بين العقل والنقل ، والدليل على ذلك أن العقلانية الإسلامية التى تبلورت فى تاريخنا الحضارى فى النصف الأول من القرن الأول الهجرى

وقبل ترجمة اليونانيات انطلقت عن النقل . وعندما نتدبر القرآن الكريم نجد أن الناس كانوا يطلبون من الرسول ﷺ أن يأتى لهم بالمعجزات المادية . والمعجزة الأولى للإسلام وهى القرآن الكريم معجزة عقلية رغم أنها هى النقل ، لأن العقل هو مناط التكليف ، ولأن العقل هو الحكم الذى يميز بين المحكم والمتشابه فى آيات القرآن فيرد المتشابه إلى المحكم . والمعجزة المادية حجة على من شهدها فقط وبالتالى ليس لها طابع الخلود تذهب العقل وتشل قدرته ، وهناك فارق بين معجزة تذهب العقل فتشل قدراته وبين معجزة تدعو هذا العقل كى يعقل وكى ينمى طاقاته العقلانية . وهذا هو موقف الإسلام والحضارة الإسلامية من العقل ، وهو كما نرى ليس إهمالا للعقل وليس الغرور والاعتماد عليه فقط وإنما تأليف بين العقل والنقل ، خاصة وأن النقل الإسلامى معجزة عقلية إلى الحد الذى رأينا فيه بعض مفكرى الإسلام يقولون إن الأدلة ليست كما يشاع ثلاثة فقط (القرآن والسنة والإجماع) بل هى أربعة وهى على الترتيب العقل والقرآن والسنة والإجماع . وتقديم العقل على القرآن تقديم ترتيب وليس تقديم تفضيل ، فأنت لا تستطيع أن تصل إلى جوهر التدين ، أى وجود الله سبحانه وتعالى ، عن طريق النقل . وهب أنك تريد أن تدعو غير المسلم إلى الإسلام ، هل تقول له تعالى إلى الإسلام لأن الله يقول فى القرآن الكريم كذا وكذا ، وإنما لابد من أن يؤمن بادئ ذى بدء بوجود الله سبحانه وتعالى ولابد من عملة أخرى غير النص والعقل يتصل بنا إلى حقيقة وجود الله سبحانه وتعالى ، وهذا هو مقام العقل فى النظرة الإسلامية . وليس غريبا أن الذين نحوا المنحى العقلانى فى الحضارة الغربية هم الذين وقفوا ضد التدين وضد الدين ، والذين نحوا المنحى العقلانى فى حضارتنا الإسلامية هم الذين حملوا عبء نشر الإسلام فى البلاد خارج شبه الجزيرة العربية .

وهناك أمثلة كثيرة على تمايز الحضارات ولكننا نقف عند هذه الأمثلة التى ضربناها وهى النظرة إلى مكان الإنسان فى الكون ، ومكانة الدين فى الحياة ، وموقع العقل من أدلة البرهنة والاستدلال فتلك أمثلة تضع أيدينا على أن وجود الإنسان فى كل الحضارات ووجود الدين فى كل الحضارات ووجود العقل فى كل الحضارات لا يعنى أن العلوم التى تتعلق بهذه العلوم هى من الثوابت التى هى مشترك إنسانى عام ، لأن لكل حضارة نظرة ومذهب ونهج تتميز به وفيه فى مثل هذه العلوم وهذه الفنون .

نستطيع إذن أن نقول إن هناك جوانب إنسانية مشتركة عامة ليس فيها ما يسمى بالغزو الفكرى ، بل هى علوم وحقائق وقوانين علينا نحن أن نجد ونسعى لكى

نحصدها . وهناك علوم وفنون تتعلق بالنفس الإنسانية كالسياسة والاجتماع والاقتصاد والآداب والفنون والعلوم الاجتماعية تتمايز فيها الحضارات ولابد من أن ندقق ونحن ننظر فى ميراث وإبداع الآخرين لأن هنا ممكن ما نسميه بالغزو الفكرى . وبالطبع فإن الذين يقيمون الحواجز والسدود بين الحضارات يقودون أنفسهم إلى الانغلاق فالذبول . والذين يتبنون النماذج بأكملها وعلى علاتها يريدون أن نتتهى إلى حالة التبعية التى تؤدى إلى الذوبان . فكلا النقيضين يؤدى بنا إلى الاضمحلال والذوبان فى الآخر . وأريد أن أقول إن هذا القانون الذى يدعونا إلى التمييز بين ما هو مشترك إنسانى عام وما هو خصوصية حضارية قد فعل فعله وعمل عمله فى كل اللقاءات الحضارية . ولنتأمل أسلافنا الذين انفتحوا على الحضارة الهندية والفارسية واليونانية فأخذوا أشياء وتركوا أشياء وعلينا أن نسأل لماذا ؟ لماذا أخذنا حساب الهند ورفضنا فلسفة الهند ؟ وعندما انفتح المسلمون على الحضارة اليونانية أخذنا كل العلوم الطبيعية والتجريبية ورفضنا إلهيات اليونان وملاحمهم الوثنية . وهنا يتبادر إلى الذهن أننا أخذنا وترجمنا الفلسفة اليونانية . وهذه هى الشبهة التى علينا أن نقف عندها قليلا دون أن نطيل . فبعض الناس يتصورون أن المسلمين ترجموا فلسفة اليونان كى تكون فلسفة الأمة وفلسفة الإسلام وهذه ليست الحقيقة ويخفف بعض الناس من هذه المقولة ويقولون إننا لم نقبل الفلسفة اليونانية قبولا كاملا وإنما نظرنا إليها بعيون إسلامية ، وربما لا تكون هذه المقولة هى الحقيقة أيضا .

والعدوُ الأساسى الذى واجه الإسلام والحضارة الإسلامية بعد عصر الفتوحات هو الفكر الغنوصى الباطنى الذى كان توليفة من مصادر ثلاثة هى الهيلينية اليونانية والأفلاطونية المحدثة ، ومذاهب الفرس القديمة الإشراقية ، والديانة الشعبية الإسرائيلية . هذه التوليفة الباطنية بعد أن خاضت معركتها ضد المسيحية قبل ظهور الإسلام ، خاضت معركة شرسة كى تحول الإسلام إلى لون من ألوان العرفان الباطنى والخلاص الباطنى والرياضة الروحية الذاتية كما حدث عند أصحاب وحدة الوجود . وفى هذه المعركة استعان المسلمون بعقلانية أرسطو على وجه التحديد لا لتكون فلسفة الإسلام والمسلمين ، بل لتكون سلاحا ذا حدين وأنه يشيع الإلحاد لأنه خلو من الروحانية ، جاءوا بشىء من فكر أفلاطون المتدين وبذلوا المحاولات للتوفيق بين الحكيمين : أفلاطون وأرسطو . ويشيد على هذا الرأى أول من عرف أرسطو فى تاريخنا الفلسفى وهو الكندى ، وهو فيلسوف إسلامى بالمعنى الدقيق الخالص . وابن سينا الذى بسط أرسطو وشرح فكر المشائين يقول فى مقدمة كتابه "الشفاء" : «نحن عرضنا هنا فكر

اليونان ليس لأنه الفلسفة الحقة وإنما نقدمهـا للعوام المفتونـين بكـل مـا هـو يونـانى» ، ويحدد أن كتابه "فلسفة المشرقيين" هو الذى يحتوى على الفلسفة الحقيقية . وابـن رشـد يشرح أرسطو فى شروح متعددة ، ويتحدث فـى ثنايـا الشـروح بمـا يخـالف أرسـطو . ولذلك نستطيع أن نقول إنه حتى ترجمة الفلسفة اليونانية لم تكن دليـلا علـى استعارتنا لهذه التصورات للكون التى تقدمها الفلسفة اليونانية لكى تكون فلسفة إسلامية . ونـود أن نقول إنه إذا كان هذا القانون قد عمل عمله عندما انفتحت الحضارة الإسلامية على الحضارات الأخرى ، فقد عمل عمله أيضـا عندمـا انفتحـت الحضـارة الغربيـة – وهـى بصدد نهضتها – على الحضارة الإسلامية ، فأخذت من الحضارة الإسلامية كـل العلـوم الطبيعيـة والتجريبيـة وتركـت كـل علـوم الإنسـان وفلسـفته وتركـت تصورنـا للكـون ورفضته ، بل وصل الأمر إلى شطر ابن رشـد قسـمين : الشـارح لأرسـطو ، والقـاضى الفقيـه المـالكى ، وأخذت ابـن رشـد الشـارح لأرسـطو علـى اعتبـار أنـه يمثـل تراثهـم وأصولهم، أما ابن رشد الفقيه المالكى والمتكلم المسلم فقد صدرت ضده قوانين التحريم. هذا القانون يعمل عمله إذن فيما يتعلق بـالعلوم الإنسـانية وفيمـا يتعلـق بالخصوصيـات الحضارية وعلينا أن نستحضره الآن فلا ننغلق أمام كل ما يفرزه الغير ويبدعه ،وإنما نميـز فى هذا الإبداع بين ما هو إبداع فى العلوم الطبيعية الماديـة ومـا هـو إبـداع فـى العلـوم الإنسانية ، والآداب والفنون ، وعلينا أن نفيد من الإبداع الأول ونضيف إليـه إضافـات جديدة ، ونحذر من الإبداع الثانى لأنه خصوصية حضاريـة غربيـة يمكـن أن تمثـل غـزوا فكريا .

والحقيقة أننـا أمـام حقيقـة تاريخيـة واقعيـة بـاتت تعيش بيننـا وفـى كـل بلادنـا الإسلامية وهى أن الجيوش الاستعمارية حينما أتت إلى بلادنا لم تأت فقط غازيـة محتلـة للأرض لكنها أرادت فى نفس الوقت أن تكون غازية لعقولنا وأفكارنا . وهذه شـهادة أدلى بهـا المفكـر جـارودى قبـل إسـلامه قبـل عشـرين سـنة حينمـا زار الجزائـر وأثنـاء الاستعمار الفرنسى وقال : «حين أردت التعرف على التقاليد الكبرى للثقافة والحضـارة العربية ، اصطدمت بالجريمة الحقيقية التى اقترفها الاستعمار ضـد العقـل البشـرى ، فقـد كانت مؤامرة الصمت التى ارتكبت ضد الثقافـة الإسـلامية منظمـة تنظيمـا محكمـا» . وربما يقول البعض إن الاحتلال العسكرى للعالم الإسلامى قد انتهـى ، وبالتـالى لم يعـد هناك مجال لمثل هذا القول بعد أن استقلت البلاد العربية والإسلامية وأصبحت مقاليدهـا بيدها ، ولكن المفكر الجزائرى الراحل مالك بن نبى ينبهنا إلى شىء آخر عندما يقـول : «نعم لقد رحل الاستعمار ، ولكـن بقيـت القابليـة للاستعمار ، وهـى موجـودة لـدى

الكثيرين من الكوادر التى ربيت على يد المستعمر فى فترة الاستعمار» . وهنـاك كتـاب لا يعرفه كثير من الناس صدر من حوالى ٥٠ عاما وهو ترجمة لبرنامج المبشرين جاء فيـه بالحرف الواحد : «هناك طريق واحد لغزو العـالم الإسـلامى ، وهـو تغيير الأفكـار» ؛ ونحن نعلم أن الحروب الصليبية حينما انتهت وتأكدت أوروبا أنها فشلت فى مهمتها ، انتقلت إلى مجال آخر هو التبشير ، وكان أول مبشر يريد أن يغير أفكار المسلمين هـو "ريجون لون" فى القرن الثالث عشر الميلادى .

وفى مؤتمر القاهرة الذى عقده المبشرون فى القاهرة سنة ١٩١٦ قال زعيمهم فى الشرق الأوسط «إذا كنا لم ننجح كثيرا فى تنصير مجموعة من المسلمين ، فـلا أقـل مـن أن نحطم العقيدة الدينية فى نفوس المسلمين وهذا يكفى لخلعهم من دينهـم» ؛ ولا يـزال هذا المخطط موجودا ومنتشرا ومتغلغلا فى العالم الإسلامى كله وأبرز شاهد عليه هو ما يحدث فى جنوب السودان . والواقع أن كثيرا من الناس ربما يسـخرون عندمـا نتحـدث عن غزو فكرى ، ويقولون إن هـذا انغـلاق ، لأن الحضـارة الإسـلامية فـى فـترة قوتهـا وازدهارها قد انفتحت علـى كـل الحضـارات التـى كـانت موجـودة فـى فـارس والهنـد واليونان وترجمت العلوم المختلفة ، ولكن هناك اختلافات أساسـية أبرزهـا أن المسـلمين فى ذلك الوقت كانوا أقوياء فـى دينهـم وأعـزاء فـى سـلطانهم وبالتـالى لم يكـن هنـاك خوف على الإطلاق من أن يستفيدوا من فكر الغير ، أما اليوم فإن الوضـع مختلـف تمـام الاختلاف ، ولذلك هناك عقدة موجـودة لـدى الغـرب وهـى عقـدة الخـوف ، وعقـدة موجودة لدينا نحن المسـلمين وهـى عقـدة النقـص أو عقـدة الخواجـة . ونحـن كثـيرا مـا نتحدث عن الإسلام والتحديات ، والحقيقـة أن الإسـلام لا يوجـد فيـه شـىء يمكـن أن يتحداه شىء آخر ، لأن الإسلام قوى فى مناهجه وهذه حقيقـة لا شـك فيهـا ، ولكـن التحدى الحقيقى يكون للمسلمين .

وفيما يتعلق بالاستفادة مـن علـوم الآخريـن ، فليـس فـى الإسـلام أى حساسـية لذلك على الإطلاق ، وهناك نص قرآنى يقول : ﴿**فأما الزبد فيذهب جفاء ، وأمـا مـا ينفع الناس فيمكث فى الأرض**﴾ ، ومن هـذا المنطلـق فـإن الإسـلام يقـرر أن الحكمـة ضالة المؤمن إن وجدها أخذها وهو أحق الناس بها . والتخوف فى العصر الحـاضر مـن الغزو الفكرى له مبرره ، وهو الضعف الذى يسرى فى عقول السـذج مـن أبنـاء الأمـة الإسلامية الذين يعقدون المقارنات الغربية بين الغرب القوى المسيحى والعـالم الإسـلامى الضعيف ويقولون إن الإسلام هو سبب التخلف ويرددون مقولة المستشرقين «طالما ظل

المسلمون متمسكين بالشريعة الإسلامية فإنهم سيظلوا متخلفين» وهناك عبارة لمالك بن نبى تدحض هذه المقولة ، يقول فيها : «إن التخلف الذى تعانيه الأمة الإسلامية ليس سببه الإسلام ، ولكنه عقوبة مستحقة من الإسلام على المسلمين لتخليهم عنه» وليس لتمسكهم به كما يظن بعض الجاهلين .

ما هو موقف الغرب من الحضارة الإسلامية والعالم الإسلامى :

يظن بعض الناس أن المسلمين يبالغون فى الحديث عن موقف الغرب من الإسلام والمسلمين ، ونرى أنه قد آن الأوان لكى نضع هذه القضية فى وضعها الطبيعى . فالمسألة الآن ليست موقفنا نحن من الغرب ، وإنما موقف الغرب منا ومن الإسلام . ومن المعروف أن الإسلام يعتبر التعددية فى الشرائع والألسنة والألوان والقبائل والشعوب ومن ثم الحضارات وهذه التعددية سنة من سنن ا لله وقانون من قوانين الكون والاجتماع البشرى التى لا سبيل إلى تبديلها أو تحويلها . فما عدا الذات الإلهية فكل شىء يقوم على التعدد والازدواج . وهذه التعددية هى التى جعلت المسلمين يؤمنون بتعدد الحضارات والشرائع والقوميات، سواء على مستوى العالم أو حتى داخل الأمة الإسلامية . فهناك أوطان وقوميات وأقاليم وأمة إسلامية وإنسانية . وهذا التعدد ليس موقفا نظريا من الفكر الإسلامى ، وإنما أصبح شيئا قائما فى إطار الأمة الإسلامية .

وإذا نظرنا إلى الحضارة الغربية ، وجدنا أن التعددية قوبلت بالرفض ، ليست التعددية الدينية فقط ، بل وحتى التعددية المذهبية فى ظل الدين المسيحى الواحد ، والحروب الدينية مشهورة فى تاريخ الغرب ، بل إن الاحتفالات كانت تقام شكرا لله على قتل المخالفين فى المذهب الدينى فى كثير من بلاد الغرب ، وقصص الاضطهاد للمذاهب الدينية فى إطار المسيحية قصص مشهورة .

ومن النقاط التى يحسن أن نتوقف عندها هى أننا كلما تحدثنا عن موقف الغرب منا ، رفعت الأعلام واللافتات تحذرنا من الوقوع فى منطق المؤامرة . ويقولون إن هذا منطق المؤامرة في سير التاريخ وعلاقات الأمم . والحق أننا لسنا فى حاجة إلى أن نناقش هل هناك مؤامرة أم لا ، لأنه إذا كان الغرب يعلن عن أن الإسلام هو العدو ، وإذا كان يمارس فى أرض الواقع ، وبالتجربة وبالدماء التى تسيل ، هذه السياسة العدائية للإسلام. وإذا كان الآخر يعلن بكل إعلام وإعلان أن الإسلام هو العدو ويمارس فى

التطبيق هذا الإعلان ويبيد المسلمين ، فلسنا فى حاجة إلى أن نحذر ونقول إن هذا منهج المؤامرة.

وإذا أردنا أن نفهم خطط الغرب الجديدة تجاه المسلمين فهما حسنا ، فيحسن بنا أن نذكر ببعض التواريخ التى تفسر لنا أموراً كثيرة ، وأحيانا تكون بمثابة الخريطة المجسدة التى يستطيع الإنسان أن يلمس بها سير أحداث هذا التاريخ . وحقيقة الأمر أن الصراع بين الشرق والغرب صراع قديم . وغزوة الأسكندر الأكبر احتلت الشرق قبل الميلاد وهزمت الدولة الفارسية التى كانت أبرز القوى الموجودة . ونعلم أن هذه الغزوة (الإغريق ثم الرومان) زحفت إلى مختلف بقاع الشرق (شمال إفريقيا ومصر والشام والحبشة واليمن وكادت أن تصل إلى وسط شبه الجزيرة العربية فى غزوة الفيل فى نفس العام الذى ولد فيه الرسول ﷺ . ونعلم أن الفتوحات الإسلامية كانت فى جوهرها حروب تحرير الشرق من هذه الغزوة الإغريقية الرومانية ، حتى أن شعوب الشرق وهى على دياناتها القديمة وقفت تحت راية الفتوحات الإسلامية تحريراً لهذا الشرق من ذلك الاحتلال ، ونعلم أيضا أنه لم تكن هناك فتوحات إسلامية دار فيها الحرب والقتال بين جيش إسلامى وبين شعب من شعوب البلاد التى فتحها المسلمون ، فعندما جاء المسلمون إلى مصر كانت حربهم مع الروم وكان نفس الشىء فى الشام بل نعلم أن أهل الشام وهم على نصرانيتهم دفعوا الجزية لعبيدة بن الجراح ، وعندما تقهقر جيش المسلمين رد المسلمون إليهم الجزية لأنهم أخذوها حماية لهم من الرومان ، ولما عجزوا ضد بقايا وصور الهيمنة والغزوة الإغريقية الرومانية ، ولم تكن بين المسلمين وبين شعوب البلاد التى فتحها المسلمون ، بل ونعلم أن لغة المصريين لم تعد هى اللغة الهيروغليفية القديمة ، بل صارت لغتهم أجنبية ، بل إن كلمة قبط نفسها كلمة يونانية ، أى أن هدية مصر قد مسخت ، ولم يكن الحكم فى مصر للأقباط ، بل وحتى الديانة النصرانية فى مصر ظلت ديانة مضطهدة يتوارى بها أهلها فى الكهوف والجبال والصحارى ، إلى أن جاء المسلمون فأمنوهم وأعادوهم إلى بلادهم وبيوتهم ، بل ردوا إليهم كنائسهم التى كانت مغتصبة من البيزنطيين ، ولذلك اعتبر فقهاء مصر أن كنائس مصر جميعها بنيت فى ظل الإسلام ، واعتبروها من آثار تحرير البلاد وعمرانها .

وجاء الغرب مرة أخرى فى ظل الحروب الصليبية ، فكان الصراع وكأنه موجات ، فجاء الغرب منذ سنة ١٠٩٦ ميلادية ليحتل المنطقة مرة أخرى تحت شعارات دينية . واستمرت الغزوة الغربية تحتل قطاعات من قلب وطن العروبة وأمة

الإسلام نحو قرنين من الزمان حتى عام ١١٩١ م عندما تحررت البلاد نهائيا من آثار هذه الغزوة . و لم يكن سقوط غرناطة سنة ١٤٩٢ نهاية مطاف الضغوط الغربية ضد العالم الإسلامى ، لأن صحوة وتجديد العثمانيين لعسكرية الدولة جعلت الغرب منذ خمسمائة عام يخطط التخطيط الآتى : فقد قرر أن يلتف حول عالم الإسلام ويطوقه عن طريق رأس الرجاء الصالح من أجل الوصول لضرب قلب العالم الإسلامى (الدولة العثمانية) . ويدل على ذلك الأحداث التاريخية الآتية . ففى نفس العام الذى سقطت فيه غرناطة بدأت رحلة كولمبس الذى كان همه اكتشاف جزر الهند ولكنه أخطأ وذهب إلى أمريكا ، وكان فى سفن رحلته مسلمون مكبلون بالسلاسل ليكونوا أدلاء ومترجمين لحملته الاستكشافية . ثم جاءت بعده حملة فاسكوا داجاما الذى اكتشف رأس الرجاء الصالح فى عام ١٤٩٧ . وعندما ذهب البرتغاليون إلى الهند كانت إسلامية وكانت تحكم حكما إسلاميا فى ذلك التاريخ ، و لم يكن الوعى غائبا عند حكامنا المماليك وإنما كانوا يدركون أنها حركة التفاف حول العالم الإسلامى ليس فقط لتحويل طرق التجارة (وهو باب من أبواب الذبول الاقتصادى للعالم الإسلامى) وإنما كانوا يدركون المخاطر الاستراتيجية التى يبتغيها الغرب ، ولذلك لم يكن غريبا أن تخرج الجيوش المملوكية فى مصر لتقاتل البرتغاليين فى الهند فى ذلك التاريخ ، وهزمت الجيوش المملوكية فى سنة ١٥٠٤ أى بعد اكتشاف رأس الرجاء الصالح بأقل من ٧ سنوات ، ثم توالت محاولات ضرب قلب العالم الإسلامى ، فنجد قدوم بونابرت فى عام ١٧٩٨ ، ثم فريزر فى ١٨٠٧ ، والجزائر احتلت فى عام ١٨٣٠ ثم عدن ١٨٣٨ ثم تونس ١٨٨١ ثم مصر ١٨٨٢ ثم ليبيا ١٩١١ ثم المغرب ١٩١٢ ، ثم عموم البلوى فى سيكوس بيكو التى قسمت ما بقى من عالمنا العربى ١٩١٦ ، ثم الذروة عند سقوط الرمز (الدولة العثمانية) فى ١٩٢٤ . إذن صراع الغرب مع الإسلام منذ خمسمائة عام والذى احتفل به وأقام دورة برشلونة بمناسبة مرور خمسمائة عام على طرد الإسلام من أوروبا ، وعلى بدء هذه الغزوة الصليبية التى بدأت بالالتفاف حول العالم الإسلامى حتى جاء بالعشرينات وعقب الحرب العالمية الأولى حيث أعلن سقوط كافة أنحاء العالم الإسلامى تقريبا أمام الهيمنة الغربية . هذا الصراع لم ينته عند هذا الحد ، بل دخلنا فى إطار الصراع حول الهوية وتلك هى المعركة القائمة حتى يومنا هذا .

والحق أن معركة الهوية هى أخطر المعارك ، لأن الأمم يمكن أن تنهزم فى العديد من المعارك ولكن إذا احتفظت بهويتها فإنها تحتفظ بإرادتها المستقلة وأنها تسعى لامتلاك وسائل القوة لتحرير الأرض والاقتصاد ولمنع الغزو العسكرى ، أما إذا فقدت

الأمة هويتها ، فإنها تستسلم وهنا تكون النهاية ، لأن التبعية تعنى ذبول الخصوصية ، أى ذوبان هذا الذى استسلم فى الذى طغى وتجبر . والمعركة حول الهوية جعلت للغرب، ليس فى بلاده وإنما فى بلادنا أيضا ، تيارات فكرية وأحزاب وجمعيات ومؤسسات بحثية وفكرية وجامعات ، كلها أصبحت مصانع تصوغ عقولنا على النمط الغربى ووفق المناهج الغربية ، سعيا وراء تذويب هوية الأمة ليكون الاستسلام استسلاما أدبيا ، فالمقصود بمعركة الهوية هو زوال الهوية المميزة للأمة . واجتمعت أوروبا ضد مشروع محمد على وكانت معاهدة لندن وتنفيذها فى ١٨٤٠ وإجبار الجيش المصرى على التراجع من الشام وحصر مصر فى داخل حدودها الإقليمية ، ثم ضرب هذه التجربة وتصفية هذا البناء المادى الذى أقامه محمد على ، وحتى عندما أرادت الثورة العرابية أن تسد ثغرات الاستبداد بالحرية والبرلمان والديمقراطية والدستور ، جاء الغرب واتفق ضد هذه الثورة باحتلال مصر فى سنة ١٨٨٢ . ولقد حدث فى السنوات الأخيرة ما يطلق عليه اسم المتغيرات الدولية وهى فى حقيقتها متغيرات غربية فى إطار الحضارة الغربية أعادت ترتيب البيت الغربى ، فهذا الانقسام الذى قام على مدى سبعين عاما بين النظام الماركسي والليبرالى انتهى ، وسقطت المنظومة الماركسية واتجهت دولها إلى الطريق الليبرالى مرة أخرى . والحضارة الغربية الآن تتصاعد هيمنتها وقوتها فى صورة غطرسة القوة على نحو لا يحتاج منا إلى حديث ، فما يحدث بالنسبة للعالم الإسلامى فى هذه اللحظات وفى السنوات الأخيرة يجسد عودة الوحدة والقبضة الغربية فى مواجهة الجنوب والإسلام فى مقدمة هذا الجنوب .

وفى هذه المرحلة التى بدأ الغرب يعلن فيها بعبارة صريحة أنه بعد سقوط الشيوعية فإن الإسلام وأمته وعالمنا هو العدو الجديد . وحينما سُئل وزير خارجية إيطاليا ، وهو أيضا فى نفس الوقت رئيس المجلس الوزارى للمجموعة الأوروبية ويتحدث باسم أوروبا ، ما المبرر لوجود حلف الأطلنطى بعد انتهاء حلف وارسو ؟ نجده يقول : «المواجهة القادمة مع العالم الإسلامى» وكيف السبيل لتجنب هذه المواجهة ؟ نجده يقول أيضا «إن يصلح الغرب من شأنه ، وأن يقبل الآخرون النموذج الغربى ، وإلا فسيكون العالم فى وضع شديد الخطورة» أى أننا إما أن نُسلم فى هويتنا وإرادتنا وخصوصيتنا الحضارية والثقافية والعقيدية ، وإلا فسيكون حلف الأطلنطى موجها ضد أمتنا !! وتكتب مجلة شئون دولية ، وهى مجلة أكاديمية تصدر فى لندن ، ملفا عن الإسلام والماركسية والإسلام والمسيحية ، وتقول فى هذا الملف الذى نشرته فى يناير ١٩٩٠ م «إن الغرب والفكر الشائع فى الغرب - وليس مجرد دائرة من دوائر

الغرب - يرى أن العدو الجديد هو الإسلام ، لأن الإسلام أثبت أنه حالة استثنائية فى مقاومة العلمنة ، فرغم العلم الحديث والتصنع استعصى الإسلام على العلمنة ، ولا يزال الإيمان الدينى عند أهله قوى السيطرة ، بل إنه اليوم أشد مما كان منذ "١٠٠عام" ومن ثم فإن الثقافة الإسلامية هى التحدى الوحيد للحضارة الغربية التى تتصف بالشك والتحلل واللإرادية» إذن لسنا نحن الذين نقول إن الغرب يكشف عن ضغوطه ويتخذ من الإسلام عدوا ، لأن مفكرى الغرب هم الذين يعلنون ذلك ، وإذا كان هذا الملف هو النموذج لكتابات المفكرين فأعتقد أن كثيرين منا اطلعوا على كتاب "نيكسون" الذى ترجم ونشر فى القاهرة وتحدث عن العالم الإسلامى قائلا إن هذا العالم ثلاثة تيارت : التيار الأول سماه التيار الرجعى (القومى) وهو رجعى فى نظر نيكسون لأنه يحلم بوهم الوحدة العربية ، التيار الثانى هو التيار التقدمى ويدعو الغرب وأمريكا إلى دعمه ومساندته ونموذج هذا التيار نجده فى تركيا العلمانية ، ويرى نيكسون أن تركيا تسعى لربط العالم الإسلامى بالغرب سياسيا واقتصاديا لأن هذه هى التقدمية ؛ أما التيار الثالث فقد سماه النموذج المخيف ويقصد به النموذج الأصولى قال عنه : هؤلاء الأصوليون ينطلقون من الماضى لكنهم لا يعيشون فى الماضى بل عيونهم على المستقبل ، هؤلاء ليسوا محافظين بل هم ثوار ، يريدون الإسلام دينا ودولة ، ويريدون تطبيق الشريعة الإسلامية ، ويريدون بعث الحضارة الإسلامية من جديد ، ويدعو نيكسون حلف الأطلنطى لمواجهة هذا التيار .

ولسنا فى حاجة إلى أن نطيل فى الحديث عن النماذج التى تشير بالحقائق إلى خطط الغرب تجاه الإسلام والمسلمين ، ويكفى أن ننظر إلى نموذج البوسنة والهرسك ، لنرى لأول مرة فى التاريخ شعبا يساق إلى الاستشهاد فى ظرف زمنى بسيط هكذا ، هذا لم يحدث للهنود الحمر ، فقد قتلت جماعات الهنود ، ثم أتى القتلة ببعض الملابس والبطاطين والأدوات الملوثة بالميكروبات والسموم فحصلت الإبادة البطيئة لكثير من الهنود . وكان العالم لا يرى هذه الأمور ، فلم تكن وسائل الاتصال تجعل هذه المأساة أمام نظر الناس فى التلفزيون أو الإذاعة أو الصحف ليل نهار ، إنما الآن نرى شعب البوسنة والهرسك يساق إلى المقصلة وإلى الشهادة . ولم يحدث فى تاريخ البشرية أن أقيمت معسكرات الاغتصاب لعشرات الآلاف من النساء ، فلا النازية صنعت ذلك ولا حتى الفاشية ، هذا الذى يحدث أمام بصر وسمع الدنيا جديد ، ولسنا فى حاجة إلى أن نتحدث عن الجديد فى المخططات الغربية بشىء من التفصيل مع وجود هذه الفظائع التى يرتكبها الغرب ضدنا .

مفهوم التنوير بين العلمانيين والإسلاميين :

• لقد كثر الحديث فى وقتنا الحالى فى وسائل إعلامنا عن قضية التنوير ، بل ورأينا سلسلة من الكتب تصدر عن الهيئة العامة للكتاب بثمن زهيد ، وحقيقة نحن سعداء أن تصدر الدولة الكتب بهذا السعر الزهيد ، ولكن القضية التى تحتاج إلى مناقشة هى قضية التنوير . ولقد ظهرت هذه القضية فى معرض القاهرة الدولى سنة ١٩٩٠ تحت عنوان "مائة عام من التنوير" ، وفى عام ١٩٩٢ احتفلت دار الهلال بمرور مائة عام على ظهور المجلة تحت شعار "مائة عام من التنوير" ، ثم ظهرت مجموعة من الكتب تحمل عنوان "محنة التنوير" ، فالذين رفعوا شعار مائة عام من التنوير هم الذين قالوا إن مشروع التنوير تحول على يد المد الإسلامى واليقظة الإسلامية إلى محنة للتنوير ، والقضية كما يعرضونها هى أن حركة التجديد والإحياء واليقظة بدءا من جمال الدين الأفغانى وقبله رفاعة الطهطاوى ومحمد عبده والكواكبى ، وأيضا طه حسين وغيره من المفكرين، تحولت على يد الحركة الإسلامية إلى محنة .

ونبدأ حديثنا بالإشارة إلى كلمات كتبت فى جريدة "الحياة" بتاريخ ١٩ ذى القعدة ١٤١٣ هـ - ١٠ مايو ١٩٩٣ ، ثم فى ٢٢ ذو القعدة - ١٣ مايو حيث كتب أحدهم فى تلخيصه لمشروع طه حسين بأنه "تحقيق عصر أنوار عربى يكون العقل فيه سيد الأحكام" وهذه نقطة تحتاج لأن نتأملها لنعلم معنى التنوير الذى يتحدثون عنه . هذا التنوير «يكون العقل فيه سيد الأحكام ، فلا ينازعه ولا يخاصمه أى خصم آخر مهما كان له فى صدور الناس وأفئدتهم من إعزاز وإكرام»وهنا يشيرون إلى الدين ، أى أنهم يريدون أن يقولوا بصراحة إن المقصود بالتنوير هو الفكر الذى لا مجال فيه إلا لأحكام العقل ، ولا منافس ولا خصم للعقل مهما كان هذا المنافس له فى قلوب الناس وأفئدتهم من إعزاز وإكرام . وسوف نميز بين هذا المعنى الذى يقصدونه من مصطلح التنوير وتصورنا نحن لنفس المصطلح النابع من فكرنا الإسلامى فهذا التنوير الذى قالوا عنه إنه مشروع د. طه حسين ، وكتب كاتب فى جريدة "الحياة" عن حملة الكتب التى تنظمها الهيئة العامة للكتاب تحت عنوان "رموز التنوير فى المواجهة" يقول : «ينظم المثقفون فى مصر حملة إعلامية كبيرة ، بالتعاون مع السلطات الرسمية ، شعارها "المواجهة" فيصدرون كتيبات تعيد النهضويين إلى دائرة الضوء ، وينظمون مهرجانات فى سائر المحافظات يعرفون برموز النهضة ودعاتها فى القرن الماضى ومطالع القرن الحالى ورموز التنوير فى مواجهة الظلاميين هم الطهطاوى ومحمد عبده والأفغانى وعلى عبد الرازق وطه حسين فى مواجهة الحركة الإسلامية السياسية» .

والنقطة الأولى فى حديثنا عن التنوير هى معرفة مضمون هذا المصطلح فى الفكر الغربى ، خاصة وأن مضمونه الغربى نشأ فى حقبة محددة من حقب تطور الفكر الغربى ولذلك عندما يقال فكر التنوير يراد به فكر فلاسفة محددين نشأوا فى مرحلة معينة من مراحل تطور الفكر الغربى . وعندما يقال عصر التنوير يقصد به القرن الثامن عشر فى تاريخ الفكر الغربى . والتنوير ، كمصطلح شائع، أوروبى النشأة والمضمون والإيحاءات وهو عنوان على نسق فكرى محدد يسمى فكر التنوير وعلى مرحلة بعينها تسمى عصر التنوير ، وعلى مفكرين بذواتهم هم فلاسفة التنوير . ومجمع اللغة العربية عندما أراد أن يعرف مصطلح التنوير قال إنه «عنوان على نسق فكرى يمثل حركة فلسفية ، فى القرن الثامن عشر تعتد بالعقل والاستقلال بالرأى ، وتؤمن بأثر الأخلاق ، وتقوم على فكرة التقدم والتحرر من السلطة والتقاليد» . وعندما يقال هذا الكلام فى مجتمع كانت السلطة فيه كهنوتية ودينية ولاهوت كنسى ، وعندما يقال «الاستقلال بالرأى بواسطة العقل» فمعناه الاستقلال عن الدين المسيحى فى ذلك التاريخ إذن فى التعريف المجمعى لهذا المصطلح كما ظهر فى القرن الثامن عشر أنه «حركة عقلية للاستقلال بالسلطة والرأى عن الدين والكنيسة واللاهوت فى ذلك التاريخ» . ويعرف الدكتور مراد وهبة، وهو أحد أتباع التنوير فى مصر – التنوير بعبارة هى من أدق العبارات فى هذا الباب ، إذ يقول : «لا سلطان على العقل إلا العقل» إذن لا غيب ولا وحى ولا شريعة ولا إله ولا دين . فكل هذه السلطات لا يعترف بها التنوير بهذا المعنى.

والدكتور مراد وهبة هو أكثر من كتب عن التنوير ، عندما يتحدث عن مقاصد التنوير يقول إنها الخروج من الأسطورة ، أى الدين ، إلى العقل ، وهو يقصد الدين الإسلامى بكلمة الأسطورة . والذين كتبوا عن التنوير من الغربيين يقولون إن جذور التنوير تعود إلى القرن السابع عشر وبالتحديد إلى فرنسيس بيكون الذى يرفض تدخل الدين فى المعرفة ، لأن الدين يحد من كل ألوان المعرفة. إذن منذ اللحظة الأولى جاء مضمون مصطلح التنوير معاديا للدين ، وعند فرنسيس بيكون أيضا أن التنوير «يجعل آلهه التنوير محل الله والدين» وهذه الآلهة ، فى رأيه ، هى العقل والعلم والفلسفة.

ولقد ذاع صيت فلاسفة التنوير فى القرن الثامن عشر ومنهم فولتير ، وروسو ومونتسكيو ، وهردر ، وليسنج ، وشيلر ، وكانت . وعند فولتير نجد أن التنوير يعنى تمجيد العقل بدلا من قداسة الدين ومحاسبة الكنيسة ، وإنكار الغيب

والبعث والجزاء الأخروى ، والنفس ليست إلا حياة الجسم تفنى بفنائـه ، وليس هنـاك وحى مقدس سوى الطبيعة . وعندما جاءت الثورة الفرنسـية تمثـل الفكـر التنويـرى فـى «آلهـة العقـل» وقـالوا أنهـم «أنزلـوا الله مـن ملكوتـه مـع إنـزال أسـرة البوربـون عــن العرش»!! والذين يتحدثون من أبناء جلدتنا من العلمانيين عن مصطلح التنوير يقصدون ما أشرت إليه من معانى مصطلح التنوير .

وإذا كان هذا هو المفهوم الغربى للتنوير ، فعلينـا قبـل أن نتحـدث عـن فكـر الرموز التى يضعونها فى خندق التنوير ويقولون إنها تمثل التنويـر بهـذا المعنـى الغربـى ، وقبل أن نكشف زيفهم وتشويههم لرموز فكرنا وتجديدنا عندما يضعونهم فى المسـتنقع الذى يسمونه التنوير . نريد أن نسـأل هـل لمصطلـح التنويـر فـى معاجمنـا ومصطلحاتنـا معان متميزة عن هذه المعانى الغربية ؟ سندهش إذا علمنا أن قواميسنا العربية والإسلامية تضع للتنوير معانى لا علاقة لها على الإطلاق بهذه المعانى التى أشرنا إليها . فالتنوير فى المصطلح العربى يعنى وقت إسفار الصبح .. وبزوغ أشـعة نـور الصبـاح» ورسـول الله ﷺ يقول «نوروا بصلاة الفجر» والقرآن يوصف فـى آياتـه بأنـه نـور ﴿**فـآمنوا بـالله ورسوله والنور الذى أنزلنا**﴾ [التغابن : ٨] ، والإسـلام نفسـه نـور ﴿**الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور**﴾ [البقرة :٢٥٧] ، والرسول (ﷺ) ، نور ﴿**قد جاءكم مــن الله نـور وكتـاب مبـين**﴾ [المـائدة : ١٥] ، والصـلاة نـور «الصـلاة نـور المؤمن» رواه مسلم ، فالمؤمن بذلك كلـه "مسـتنير" ولـه "تنويـره" الإسـلامى الخـاص ، ومصطلح التنوير هذا يعود بنا إلى قصة العديد مـن المصطلحـات التـى لهـا مضمـون فـى فكرنا يختلف تماما عن مضمونها فى الفكر الغربى كمصطلح "اليسار" فى الفكر الغربـى يعنى الأجراء وأهل الفقـر ، واليسـار فـى المصطلـح الإسـلامى هـم أهـل الغنـى واليسـر والثراء، و "اليمين" يعنى فى الفكر الغربى أهل الرجعية والجمـود ، ويعنـى فـى الإسـلام أهل القوة والتقوى والصلاح الذين يعطون كتابهم بيمينهم يوم القيامة . القصـة تبـدأ ، إذن من تحرير المصطلح .

ومن المؤسف أنهم حينما يعدون رموز التنويـر بـالمعنى الـذى يقصـدون إليـه يأخذون العديد من رموز التجديد والإحياء الإسلامى ، ونحن فـى هـذا الموقـع نريـد أن ندعوهم إلى كلمة سواء . نريد أن نحتكم إلى نصوص هـؤلاء المجدديـن وهـؤلاء العلمـاء (الطهطاوى والأفغانى وعلى عبد الرازق ومحمد عبده وطه حسين وسعد زغلول ومحمـد حسين هيكل و من جرى بجراهم) فـإذا كـانوا فعـلا يقولـون بهـذا اللـون الغربـى مـن

التفكير، أى لا سلطان على العقل إلا العقل ، وأنه لا سلطان للدين ، نقول إذا كان هؤلاء يفهمون التنوير بهذا المعنى ، فسوف نتخلى عنهم ، أما إذا كان دعاه التنوير فى أيامنا الحالية يزيفون نصوص هؤلاء الأعلام بغية أن يسلبوا منا رموزنا الفكرية ،فنحن نردهم ردا جميلا إلى نصوص هؤلاء الأعلام لكى تشهد بيننا وبينهم وتقول هل كان هؤلاء ينادون بهذا المعنى للتنوير ، أم أنهم كانوا يستنيرون بالإسلام ويجددونه ويريدون أن تنهض أمتنا وفق مشروع حضارى ينطلق من الوحى والدين الإسلامى . والشىء الذى يدعو إلى الأسف أن بعض الإسلاميين ينخدعون بهذا التزييف الفكرى ويسلمون هذه الرموز الثقافية للعلمانيين ، ولذلك كان من الضرورى أن نحتكم إلى نصوص هؤلاء وتوجهها إلى العلمانيين والإسلاميين على السواء .

الطهطاوى (١٢١٦-١٢٩٠هـ / ١٨٠١-١٨٧٣م) :

هل قال الطهطاوى بالعقل فقط ؟ أم أنه انتقد الحضارة الغربية لأنها لا ترجع إلا إلى براهين العقل والنواميس الطبيعية ؟ الحق أن الطهطاوى انتقد الحضارة الغربية وقال : «إننا لا نعتد بالتحسين والتقبيح العقليين إلا إذا ورد الشرع بالتحسين والتقبيح» وهذا هو الفيصل ، فإذا كان الطهطاوى قد قال بالعقل وحده كمصدر للتحسين والتقبيح فإنه يدخل فى زمرة المستنيرين بالمعنى الغربى ، أما إذا كان قد اعتمد على كتاب الوحى والكون وأضاف الشرع إلى العقل بل وقال إن التحسين والتقبيح لا قيمة لهما إلا إذا أقرهما الشرع . وهكذا نقول بحق إن أول رائد من رواد التجديد والإحياء بل وأول عين للشرق على الغرب فى عصرنا الحديث لم يكن من هؤلاء المتغربين ، بل إن نصوصه تشهد ضدهم ، فهذا كتابه "تلخيص الإبريز" يصف الحضارة الغربية مميزا فيها بين علوم التمدن المدنى وبين الفلسفات ، ويقول : إنه يرفض تلك الفلسفات لأنها ضلالات تخالف كل الكتب السماوية ، ويتحدث عن الإلحاد ولا دينية الحضارة الغربية، ويتعجب كيف أنها تجمع بين العلوم المدنية هذه الألوان من الإلحاد . ويذكر بيتين من الشعر يقول فيهما :

أيوجد مثل باريس ديار	شموس العلم فيها لا تغيب
وليل الكفر ليس له صباح	أما هذا وحقكم عجيب!

ثم يقول : وهذه المدينة ، كباقى مدن فرنسا وبلاد الإفرنج العظيمة ، مشحونة بكثير من الفواحش والبدع والضلالات ، وإن كانت من أحكم بلاد الدنيا وديار العلوم

البرانية ... التى تجلب الأنس وتزين العمران ! إن أكثر أهل هذه المدينة إنما لـه مـن ديـن النصرانية الاسم فقط حيث لا يتبع دينه ، ولا غيرة له عليه ، بل هو مـن الفـرق المحسـنة والمقبحة بالعقل ، أو فرقة من الإباحيين الذيـن يقولـون إن كـل عمـل يـأذن فيـه العقـل صواب ، ولذلك فهو لا يصدق بشىء مما فى كتب أهل الكتـاب لخروجـه عـن الأمـور الطبيعية ... إن كتب الفلسفة بأسـرها محشـوة بكثـير مـن هـذه البـدع المخالفـة لسـائر الكتب السماوية ، وإن تحسـين النواميـس الطبيعيـة لا يعتـد بـه إلا إذا قـرره الشـارع ، والتكاليف الشرعية والسياسية التى عليها نظـام العـالم مؤسسـة علـى التكـاليف العقليـة الصحيحة ، الخالية من الموانع والشبهات ، لأن الشريعة والسياسة مبنيتان علـى الحكمـة المعقولة لنا أو التعبدية التى يعلم حكمتها المولى سبحانه ، وليس لنـا أن نعتمـد علـى مـا يحسنه العقل أو يقبحـه إلا إذا ورد الشـرع بتحسينه أو تقبيحـه . بعـد هـذه النصـوص الصريحة ، هل تجد فجورا أكثر من أن يوضع صـاحب هـذا النـص فـى مسـتنقع التنويـر بالمعنى الغربى الذى يقول لا سلطان على العقل إلا العقل نفسه ؟!

وإذا أردت أدلة أخرى علـى زيـف مـا يقولـون ، تـأمل مـا يقولـه الطهطـاوى : «والذى يرشد إلى تزكية النفس هـو سياسـة الشـرع ومرجعهـا الكتـاب العزيـز الجـامع لأنواع المطلوب من المعقول والمنقول ، مع ما اشتمل عليه من بدايـة السياسـات المحتـاج إليها فى نظـام أحـوال الخلـق ، كشـرع الزواجـر المفضيـة إلى حفـظ الأديـان والعقـول والأنساب والأموال ، وشرع ما يدفـع الحاجـة علـى أقـرب وجـه يحصـل بـه الغـرض ، كالبيع والزواج وأصول أحكامها ، فكل رياضة لم تكن بسياسة الشرع لا تثمـر العاقبـة الحسنى ، ولا عبرة بالنفوس القاصرة ، الذين حكموا عقولهم بمـا اكتسـبوه مـن الخواطـر التى ركنوا إليها تحسينا وتقبيحا ، وظنوا أنهم فازوا بالمقصود ، بتعدى الحدود ، فينبغـى تعليم النفوس السياسة بطرق الشرع ، لا بطرق العقول المجـردة ، ومعلـوم أن الشـرع لا يحظر جلب المنافع ولا درء المفاسد ، ولا ينافع التجديدات المستحسنة التى يخترعهـا مـن منحهـم الله تعـالى العقـل والهمهـم الصناعـة» (جزء ٢ ص ١٥٩-١٦٠) . هـل هـذه النصوص التى نحتكم إليها والتى كتبها الطهطاوى فى أوائل حياته فى "تخليص الأبريـز" وحتى أواخر حياته الفكرية فى آخر كتبه وهو "مناهج الألباب" سنة ١٨٦٩ ، بل وفـى كتاب "المرشد الأمين فى تربية البنات والبنين" الذى كتبه فـى السـبعينات حـين فتحـت مدارس البنات فى مصر ، هل هذا الموقف الفكرى الثابت من الطهطاوى يتيح أى مجـال لأن يُحشر هذا الشـيخ الجليـل فـى زمـرة دعـاة التنويـر بهـذا المعنى الغربـى ؟ ولنـأخذ شخصية أخرى هى جمال الدين .

جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤-١٣١٤هـ / ١٨٣٨-١٨٩٧م)

وأنت تعجب كل العجب عندما تجد دعاة التنوير بالمعنى الغربي يدخلون الأفغاني ضمن تيارهم مع أن الرجل هو الرائد الذى ارتاد اليقظة الإسلامية الحديثة ، فكل المستنيرين والمجددين ومدرسة التجديد والإحياء وما نسميها باليقظة أو الصحوة الإسلامية هي امتداد متطور لمدرسة الأفغاني . الأفغاني هو الذى دعا إلى بناء النهضة الحديثة على الأصول الشرقية القديمة الموروثة . وحذر من البدء من حيث انتهى الأوروبيون ، ونقد التحديث على النمط الغربي ، بل ويصف دعاة البدء من حيث انتهى الأوروبيون بأنهم طابور خامس يفتحون ثغرات الاختراق فى جدار مقاومة الأمة ليفتحوا الميادين لجيوش الغزاة ، يقول «إن الظهور فى مظهر القوة لدفع الكوارث ، إنما يلزم له التمسك ببعض الأصول التى كان عليها آباء الشرقيين وأسلافهم ... ولا ملجأ للشرقى فى بدايته أن يقف موقف الأوروبى فى نهايته ، بل ليس له أن يطلب ذلك ، وفيما مضى أصدق شاهد على أن طلبه فقد أوقر (أعجز) نفسه وأمته وقرا أعجزها وأعوزها» (الأعمال الكاملة ، ص٥٣٣) .

ويقول الأفغاني عن الازدواجية فى التعليم «لقد شيد العثمانيون عدداً من المدارس على النمط الجديد، وبعثوا بطوائف من شبابهم إلى البلاد الغربية ليحملوا إليهم ما يحتاجون من العلوم والمعارف والآداب وكل ما يسمونه "تمدنا" وهو فى الحقيقة تمدن للبلاد التى نشأ فيها على نظام الطبيعة وسير الاجتماع الإنسانى . فهل انتفع المصريون والعثمانيون بما قدموا لأنفسهم من ذلك ؟ وقد مضت عليهم أزمان غير قصيرة ؟ نعم... ربما وجد بينهم أفراد يتشدقون بألفاظ الحرية والوطنية والجنسية وما شاكلها ، وسموا أنفسهم زعماء الحرية ! ومنهم آخرون قلبوا أوضاع المبانى والمساكن وبدلوا هيئات المآكل والملابس والفرش والآنية وسائر الماعون ، وتنافسوا فى تطبيقها على أجود ما يكون منها فى المسالك الأجنبية ، وعدوها من مفاخرهم ، فنفوا بذلك ثروة بلادهم إلى غير بلادهم ، وأماتوا أرباب الصنائع من قومهم ! وهذا جدع لأنف الأمة ، يشوه وجهها ويحط بشأنها ، ولقد علمتنا التجارب أن المقلدين فى كل أمة ، المنتحلين أطوار غيرها ، يكونون فيها منافذ لتطرق الأعداء إليها ... وطلائع الجيوش الغالبين وأرباب الغارات ، يمهدون لهم السبيل ، ويفتحون الأبواب ، ثم يثبتون أقدامهم؟! (الأعمال الكاملة ص ١٩٥-١٩٧) ونحن نهدى هذا النص للمتغربين لدراسته ليقولوا لنا مع أى فريق يقف الأفغاني .

الإمام محمد عبده (١٢٦٥-١٣٢٣هـ / ١٨٤٩-١٩٠٥م) .

وأنت تعجب أيضا أن ترى دعاة التنوير بالمعنى الغربى ينسبون إلى الإمام محمد عبده كلمة لم ترد فى أى كتاب من كتبه على الإطلاق وهى أنه حينما سافر إلى الغرب قال رأيت هناك مسلمين ولا إسلام ورأيت هناك إسلام ولا مسلمين . والحق أن هناك مجموعة كبيرة من النصوص تنفى هذه العبارة الزائفة جملة وتفصيلا ، فقد رد على "هانوتو" وزير خارجية فرنسا وعلى بشارة تكلا ومقالاته فى الأهرام ، وقال محمد عبده عن الحضارة الغربية (إن هذه المدينة هى مدينة الملك والسلطان ، مدينة الخَتْلْ والنفاق ، وحاكمها الأعلى هو الجنيه عند قوم والليرة عند قوم آخرين ، ولا دخل للإنجيل فى شىء من ذلك!» وفى نقده للحضارة الغربية انتقد السلطة الدينية والكهانة فى أوروبا فى العصور الوسطى وخذ دليلا يسيرا على تزييف دعاة التنوير ، وهم صبية العلمانية ، حينما نشروا كتابا لمحمد عبده يحمل اسم "الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية" فقاموا بحذف كلمة النصرانية فأصبح عنوان الكتاب هو "الإسلام بين العلم والمدنية" وفى الكتاب نقد موضوعى من محمد عبده للنصرانية ، لكنهم خجلوا أن يذكروا عنوان الكتاب كما كتبه صاحبه ، وحتى العنوان الذى كتبوه لا معنى له ، لأن محمد عبده كتب ورد على فرح أنطون الذى نشرت له هيئة الكتاب كتابا فى سلسلتها عن «ابن رشد» ، ولم يذكروا أن محمد عبده رد على هذا الكتاب ، خاصة وأن فرح أنطون أخذ كلام رينان عن ابن رشد وقال إن ابن رشد فيلسوف مادى مذهبه قاعدته العلم ! فرد محمد عبده على فرح ورينان وقال إن ابن رشد فيلسوف مؤمن وفند أن يكون فيلسوفا ماديا أو ملحدا .

وينتقد محمد عبده الكهانة والسلطة الدينية فى أوروبا فى العصور الوسطى قائلا: «إن الإسلام لم يعرف تلك السلطة الدينية ، التى عرفتها أوروبا ... فليس فى الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة ، والدعوة إلى الخير ، والتنفير من الشر ، وهى سلطة خولها الله لكل المسلمين أدناهم وأعلاهم ... والأمة هى التى تولى الحكم ، وهى صاحبة الحق فى السيطرة عليه ، وهى تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها ، فهو حاكم مدنى من جميع الوجوه ، ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج "ثيوكراتيك" أى سلطان إلهى . فليس للخليفة ، بل ولا للقاضى أو المفتى أو شيخ الإسلام أدنى سلطة على العقائد وتحرير الأحكام ، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهى سلطة مدنية ،قدرها الشرع الإسلامى . فليس فى الإسلام سلطة

دينية بوجه من الوجوه ، بل إن قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من الأساس هو أصل من أجل أصول الإسلام» (جـ ٢ ص ٢٣٣، ٢٨٨، ٢٨٦، ٢٨٥) .

ولقد تحدث الإمام محمد عبده أيضا عن وسطية الإسلام قائلا : «ظهر الإسلام لا روحيا مجردا ، ولا (ماديا) جامدا ، بل إنسانيا وسطا بين ذلك آخذا من كل القبيلين بنصيب فتوفر له من ملاءمة الفطرة البشرية ما لم يتوفر لغيره ، ولذلك سمى نفسه ، دين الفطرة ، وعرف له ذلك خصومه اليوم ، وعدوه المدرسة الأولى التى يرقى فيها البرابرة على سلم المدينية ... إن الإسلام دين ومشرع ، فهو قد وضع حدودا ، ورسم حقوقا... ولا تكتمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود ، وتنفيذ حكم القاضى بالحق ، وصون نظام الجماعة ... والإسلام لم يدع ما لقيصر لقيصر ، بل كان من شأنه أن يحاسب قيصره على ماله ، ويأخذ على يده فى عمله ، فكان الإسلام كما لا للشخص ، وألفة فى البيت ، ونظاما للملك» . فلماذا لا نكشف عن هذه النصوص ؟

وحينما تكلم محمد عبده عن مشروع النهضة : كيف ننهض ؟ وما المرجعية لنهضتنا نراه يقول : «أهل مصر قوم أذكياء ، يغلب عليهم لين الطباع ، واشتداد القابلية للتأثر ، لكنهم حفظوا القاعدة الطبيعية ، وهى أن البذرة لا ينبت فى أرض إلا إذا كان مزاج البذرة مما يتغذى من عناصر الأرض ، ويتنفس بهوائها ، وإلا ماتت البذرة بدون عيب على طبقة الأرض وجودتها ، و لا على البذرة وصحتها ، وإنما العيب على الباذر... أنفس المصريين أشربت الانقياد إلى الدين ، حتى صار طبعا فيها ، فكل من طلب إصلاحها من غير طريق الدين فقد بذر بذرا غير صالح للتربة التى أودعه فيها ، فلا تنبت ، ويضيع تعبه ، ويخفق سعيه ، وأكبر شاهد على ذلك ما شوهد من أثر التربة التى يسمونها أدبية ، من عهد محمد على إلى اليوم ، فإن المأخوذين بها لم يزدادوا إلا فسادا ، وإن قيل إن لهم شيئا من المعلومات ، فما لم تكن معارفهم وآدابهم مبنية على أصول الدين فلا أثر لها فى نفوسهم » ويضيف «إن سبيل الدين لمريد الإصلاح من المسلمين ، سبيل لا مندوحة عنها ، فإن إتيانهم من طرق الأدب والحكمة العارية عن صبغة الدين ، يحوجه إلى إنشاء بناء جديد ، ليس عنده من مواردة بشىء ، ولا يسهل عليه أن يجد من عماله أحدا» ثم يتساءل : «وإذا كان الدين كافلا بتهذيب الأخلاق ، وصلاح الأعمال ، وحمل النفس على طلب السعادة من أبوابها ، ولأهله من الثقة فيه ما ليس لهم من غيره ، وهو حاضر لديهم ، والعناء فى إرجاعهم إليه أخف من إحداث ما لا لمام لهم به ، فلم العدول عنه إلى غيره» (جـ٣ ، ص٢٣١) .

الشيخ على عبد الرازق (١٣٠٥-١٣٨٦هـ / ١٨٨٧-١٩٦٦م) .

نقف أخيرا عند شخصية يحتج بها أخواننا "المتنورون" وهو الشيخ على عبد الرازق رحمه الله صاحب كتاب "الإسلام وأصول الحكم" والذى نشره فى إبريل سنة ١٩٢٥ ، وقال فيه : «رسالة لا حكم ودين لا دولة» ، وجاءت هذه المقولة على هيئة عنوان داخل الكتاب ، أى أن الرجل صريح يريد أن يعلمن الإسلام ويقول إن الإسلام مثله مثل المسيحية واليهودية ، وأن محمدا لا علاقة له بالسياسة ، وأنه لم يكن حاكما ، يقول «يابعد ما بين السياسة والدين» وهو التعبير الذى استخدمه السادات فيما بعد بقوله «لا دين فى السياسة ولا سياسة فى الدين» . يقول الشيخ على عبد الرازق فى كتابه "الإسلام وأصول الحكم" تحت عنوان "رسالة لا حكم ودين لا دولة" «إن محمداً ﷺ ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين ، لا تشوبها نزعة ملك ولا حكومة، وأنه ﷺ لم يقم بتأسيس مملكة ، وما كان إلا رسولا كإخوانه الخالين من الرسل ، وما كان ملكا ولا مؤسس دولة ولا داعيا إلى ملك . إن ظواهر القرآن المجيد تؤيد القول بأن النبى ﷺ ، لم يكن له شأن فى الملك السياسى ، وآياته متضافرة على أن عمله السماوى لم يتجاوز حدود البلاغ المجرد من كل معانى السلطان ... ولاية الرسول على قومه ولاية روحية وولاية الحاكم ولاية مادية ... تلك ولاية هداية إلى الله وإرشاد إليه، وهذه ولاية تدبير لمصالح الحياة وعمارة الأرض ، تلك للدين وهذه للدنيا ، تلك لله وهذه للناس ، تلك زعامة دينية ، وهذه زعامة سياسية ، ويا بعد ما بين السياسة والدين» الإسلام وأصول الحكم ، القاهرة ١٩٢٥ ، ص ٤٨-٨٠ .

وفى أغسطس من نفس العام الذى نشر فيه هذا الكتاب اجتمعت هيئة كبار العلماء وحاسبوه وسحبوا منه شهادة العالمية ، باعتبار أن ما قاله يتنافى مع هذه الشهادة، والغريب فى الأمر أنه فى الشهر الذى تلاه وهو شهر سبتمبر صرح على عبد الرازق ضد ما قاله فى كتابه وقال : «إن الإسلام دين تشريعى ، وإنه يجب على المسلمين إقامة شرائعه وحدوده ، وأن الله خاطبهم جميعا بذلك ، ولكن الله لم يقيدهم بشكل مخصوص من أشكال الحكومات ، بل ترك لهم الاختيار فى ذلك ، وفق مقتضيات الزمن ، وحيث تكون المصلحة» جريدة السياسة - ١ سبتمبر ١٩٢٥م ، أى أنه بعد شهر من محاكمته قال إن الإسلام دين تشريعى والأمة ، وليس الحاكم فقط - جميعها مخاطبة بإقامة الشرائع الإسلامية . وفى حوار له مع أحمد أمين فى جلسة خاصة سنة ١٩٥١ حول علاج جمود المسلمين قال الشيخ على عبد الرازق : إن دواء ذلك أن

ترجع إلى ما نشرته قديما من أن رسالة الإسلام روحانية فقط ، ولنا الحق فيما عدا ذلك من مسائل ومشاكل ... الخ)، فلما نشر أحمد أمين هذه العبارة في مجلة "رسالة الإسلام" عدد إبريل ١٩٥١ جمادى الآخرة ١٣٧٠هـ بمقال عنوانه "الاجتهاد في نظر الإسلام" عقب علي عبد الرازق بالعدد التالي من المجلة ، مايو ١٩٥١ ، فاعترف بالعبارة المنسوبة إليه ، لكنه نسب إلى الشيطان إلقائها على لسانه ، وتبرأ منها ، وقال : «أرجو ألا يظن صديقي أحمد أمين بك أو من يقرأ كلمتي هذه أنني أمارى من قريب أو من بعيد في صحة الحديث الذى رواه عنى ، فإنني لأذكر هذا الحديث نفسه ، وأذكر أين ومتى كان ، وما ينبغي لشيء يرويه أحمد بك أمين أن يكون موضعا للمراء ،وما أرى في الأمر إلا أن هناك خطأ في التعبير جرى به لساني في المجلس الذى كنا نتجادل فيه ونستعرض حال المسلمين ، وما أدرى كيف تسربت كلمة روحانية الإسلام إلى لساني يومئذ ؟! ولم أرد معناها !! ولم يكن يخطر لى ببال !! بل لعله الشيطان ألقى فى حديثي بتلك الكلمة ، وللشيطان أحيانا كلمات يلقيها على ألسنة بعض الناس ... وهذه كلمة، تصحح وضعا شخصيا أرى من الإنصاف أن يصحح» . وعلى هذا النحو نقول لمن نشر كتاب على عبد الرازق هذه الأيام لماذا لم يقولوا ما حدث ، ولماذا لم يذكروا أنه رفض إعادة طبعة مرة أخرى ، وعندما أعيد طبعة في الستينات قامت أسرة الشيخ على عبد الرازق برفع قضية على الناشر ، ولماذا لم يذكروا أن الدكتور محمد الدسوقى – السكرتير المجمعى لطه حسين – نشر اعتراف طه حسين له بأنه قد راجع كتاب الإسلام وأصول الحكم ثلاث مرات وأجرى فيه تعديلات ثلاث مرات ، وكل هذا منشور في حلقات بجريدة الوفد . وهنا يجب أن نفهم لماذا قال الشيخ على عبد الرازق إن ما جاء في الكتاب ليس رأيه .

مفهوم العلم فى الفكر الغربى :

العلم ركن من الأركان الأساسية التى تقوم عليها الحضارات ، ولذلك يكثر الجدل حوله هل هو فى الحضارة الغربية أطول باعا وأرسخ قدما منه فى الحضارات الأخرى ، وبخاصة الحضارة الإسلامية ، والحق أن الحضارة الإسلامية تعتمد على العلم اعتمادا أساسيا بجانب الدين . وهذا أمر لا يحتاج منا إلى برهنة لتوضيحه ، لأنه أمر واضح فضلا عن وجود دراسات كثيرة فى هذا المجال ، ويستطيع القارئ الذى يتابع أدبيات المعهد العالمى للفكر الإسلامى أن يطلع على مفهوم العلم بصفة عامة والعلم فى التصور الإسلامى على وجه الخصوص وإسهام علماء المسلمين فى هذا المجال .

ولذلك فسوف نقصر حديثنا فيما يلي على العلم Science بمعناه الغربي . وإذا أردنا تحديد مفهوم العلم ، وتصوير دلالته في الفكر الغربي ، فلابد أن نحدد من البداية الأصول التي قام عليها هذا العلم . فثمة رأى يقول إن بنية مفهوم العلم نشأت في الأصل بناءً على رؤية معينة للكون لدى الإغريق مؤداها أن الكون ينقسم إلى مجموعتين أساسيتين هما : الآلهة والبشر . والآلهة عندهم خادعة للبشر دائماً ! وبصورة ناجحة لأنها تملك المعرفة ولا تعطي البشر منها شيئا ، والبشر دائما في حالة بحث عن هذه المعرفة ، ربما يحصلون عليها من الآلهة عن طريق الأحلام أو غير ذلك من وسائل الاتصال ، لكن طبيعة تلك الآلهة الماكرة دفعت البشر إلى تطوير أسلوب معين للحصول على المعرفة ، يتمثل في الشك والتمحيص والنقد والتدقيق المتعلق بأى معرفة بغية الاطمئنان إلى أنها معرفة حقيقية ظلت مسيطرة على الثقافة الغربية حتى وقتنا الحالي وهي ما يعبر عنه أحيانا بالمظهر والحقيقة . فطالما ملكت تلك الآلهة الحقيقة كاملة لا تعطي البشر منها إلا القدر الضئيل ، وطالما أن البشر يبحثون دائما عن الحقيقة ، فهناك إذن تفرقة بين مظاهر الحقيقة التي تتمثل في عملية الخداع وبين الحقيقة ذاتها . ولقد ترتب على تلك الخلفية قضية أخرى وهي المعرفة الإلهية التي لا تختلف عن معرفة الآلهة، بل بمجرد قليل . وقد نشأ بناءً على هذه القضية مفهوم معين للعلم داخل الفلسفة الإغريقية ، يقترب كثيراً من مفهوم المعرفة ، فمفهوم العلم Science ظل حتى القرن الثاني عشر الميلادي يعني المرادف المباشر لحب الحكمة ، أو حب المعرفة ، أو المعرفة في دلالاتها التي تشمل حب الحكمة والمعرفة في وقت واحد .

ثم أضيف إلى مفهوم العلم دلالات أخرى تتعلق بالمقدس الإلهي المسيحي وحدث ذلك مع نشأة الجامعات في أوروبا في القرن الثاني عشر الميلادي وعلى وجه التحديد من سنة ١٠٨٨ إلى ١١٧٣ حيث نشأت جامعات بولونيا وباريس وأكسفورد ، وغيرها . ولكن مع قدوم القرن السابع عشر وتحديدا في سنة ١٦٢٠ وحتى سنة ١٨٣٠ حدث تغير جوهري في مفهوم العلم ، فأصبح يستعمل لدى الباحثين الغربيين ليعني العلم الطبيعي . وفي القرن السادس عشر والسابع عشر بدأ العلم يأخذ صفة المادية الميكانيكية متأثرا بما قدمه أرشميدس من أسس ومفاهيم للتحويل الكمي والميكانيكي للظواهر الكونية .

وفي هذا السياق ظهر صراع فكري بين مدارس ثلاث :

أولا : المدرسة القائمة على مفهوم عضوية العالم بمعنى أن قوانين الكون هي نفس القوانين التي تحكم الكائن الحي ومن ثم لا يمكن الفصل بين الطبيعي والاجتماعي.

ثـانيا : المدرسة القائمة علـى التقـاليد الأفلاطونيـة المحدثـة القائمـة علـى مفـاهيم الأسطورة والرياضة ، وغيرها .

ثـالثا : المدرسة القائمة على ما قدمه أرشميدس والتى تقتحـم الكمـى الميكـانيكى على الظواهر الاجتماعية وغيرها .

والذى انتصر فى النهاية هو تلك المدرسة الثالثة التابعة لأرشميدس وأصبحت تمثل النموذج المعرفى الجديد فى مفهوم العلم فى هذه الفترة . وساير هذا الاتجـاه اتجـاه آخـر يسعى إلى فصل العلم عن الدين علـى يد فرانسـيس بيكـون وجـاليليو ونيوتـن وديفيـد هيوم. وترتب على هذا فصل القيم عن الحقائق على المستوى الابسـتمولوجى ، ووضـع القيمة فى مستوى أقل من الحقيقـة ، لأنـه لا يمكـن الإمسـاك بهـا وإخضاعهـا للتجربـة الواقعية بخلاف الحقيقة . وأصبح مجال القيمـة ليـس المجـال العلمـى ،وإنمـا مجـال فلسـفى يسمح بالتأمل .

وتحولت الفلسفة التجريبيـة إلى مركـز تـدور حولـه الفلسـفة بصفـة عامـة ، وتم حصر العلم فى العلم الطبيعى حيث أصبح هو العلم لا غـير ثـم تمـددت المدرسـة إلى أن أصبحت الفلسفة فى حد ذاتها تدرس من مداخل تجريبية وليست كحقل مسـتقل كمـا كان الحال فى الماضى ، وقد ساعد على شيوع هذه النظـرة المنهـج العلمـى عنـد نيوتـن وغيره من العلماء والفلاسفة . وفى هذه المرحلة ظهرت حركة علمية وصفت فيما بعـد بأنها Disenchantment of science أى إزالة سحرية العلم أو إزالة الغمـوض والإبهـام أو هتك الأسرار ، فكل شىء فى الحقيقة قابل للإمساك به ورؤيته بالعين ، وقـد اعتمـدت هذه الحركة ، التـى بنيـت عليهـا فيمـا بعـد حركـة الحداثـة ، علـى فكـرة مـاكس فيـبر Disenchantment of the world ، تلك الفكرة التى تقـول بإزالـة السـحرية عـن العـالم ، وتكوين نظرة كونية تقوم على أنه لا يوجد فى العـالم شـىء غـامض ، وأن كـل شـىء قابل للإمساك به ، وأن كل ما يخرج عن هذا فليس من العالم فى شىء ، وليس واقعـا ، ولا علما ولا مجال للبحث والدراسة . ومع هذه التغيرات تغيرت النظـرة إلى الديـن ، فبعد أن كان هناك دين ورسل ووحى ، أصبح الإيمان بوجود إله إيمانـا عقليـا مجـرداً ثـم أصبح هناك شك فى وجود الإله أصلا ونفيه عن الواقع . وتبع هذا اعتبار روح الإنسان وعقله ظاهرة من الدرجة الثانية ، حيـث جـاءا كـأثر ونتيجة للوجـود المـادى ، وليـس ظاهرة أولية أو ظاهرة لها وجودها المستقل . وتبع ذلك انتقال حركـة Disenchantment of science من حدود العلم الطبيعى إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية حيث أصبح علـم

الفيزياء الاجتماعية . وتوصلت هذه الحركة إلى خلاصة مؤداها أن كل الاكتشافات تثبت وتؤكد فراغ الكون وعدم معناه ، الكون الذى يشمل العلم والعلماء ، مما يعنى أن العلم فى هذه الصورة أصبح غير قابل للتفاعل على الواقع بصورة فعالة ، وتعدى العلم حد الوصف للواقع وأصبح إمبرياليا يريد أن يستأثر لنفسه القدرة مع تقديم الوصف الدقيق الوحيد للحقيقة ، وما لم لايتم التوصل إليه من خلال العلم لا يعد معرفة فى الثقافة المعاصرة ولقد قللت هذه النظرة من دور الميتافيزيقا أو الأديان أو الفلسفة أو اللاهوت من قدرة هذه المجالات على تقديم شيء يفيد للإنسان .

وتطورت الأمور بعد ذلك . وعُرِّف الاكتشاف بأنه اكتشاف لحقائق وعلاقات واقعية ، ومع ذلك تدخل العوامل الذاتية فى التسويغ العلمى والمعرفى . وظهرت حركة ضد الوضعية تدعو فى مجال العلم إلى Reenchantment of science وتنادى هذه الحركة بضرورة تجاوز آثار الوضعية المنطقية ومفهومها للعلم ، أما البديل الذى قدمته تلك الحركة لمفهوم العلم فمؤداه أن العلم يهدف إلى إيجاد معرفة حقيقية غير زائفة ، وتكون منظمة وينعقد عليها قدر كبير من الاتفاق ، فثباتها ليس ثباتا دائما، كما أن الاتفاق عليها ليس إجماعا مطلقاً سواء تناول الواقع الطبيعى أو الاجتماعى . فلا توجد حقيقة علمية واحدة ، ولا يوجد واقع علمى واحد ، وإنما هو قدر من الثبات حول المسلمات. وغاية العلم بناءً على هذا التصور هو الوصول إلى اكتشافات أو افتراضات حول الأشياء التى يستطيعها فلقد تغيرت تلك النظرة الصارمة للعلم التى سادت منذ عصر نيوتن حتى منتصف القرن العشرين وحلت محلها نظرة أخرى للعلم ترى أن الحقيقة العلمية تقريبية وليست كلية ، أو نهائية ، وأن العلم يبغى الاقتراب من الحقيقة قدر طاقته ولا يدعى الوصول إلى الحقيقة المطلقة .

قضايا تطبيق الشريعة وتدريسها*

إعداد : عبد الله جاد

تظهر قضية تطبيق الشريعة الإسلامية العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع فقد تشكلت الحضارة الإسلامية فى بدايتها على أساس تصور كلى للإنسان والوجود والعالم يتمحور حول عقيدة التوحيد التى تخللت عناصر هذه الرؤية على المستوى الوجودى (الأنطولوجي) والمستوى المعرفى (الإبستمولوجى) والأكسيولجى بما كفل لهذه الرؤية الاتساق والتكامل .

و إلا أنه جرى الانحراف تدريجياً عن النموذج القياسى الإسلامى كما مثله عصر النبوة والخلافة الراشدة كتعبير عن الخلل فى تمثل منظومة القيم الإسلامية نهجاً وسلوكاً فبدأ هذا الانحراف فى المجال السياسى بالابتعاد عن الشورى وصولاً إلى تبنى نهج استبدادى فى الحكم الأمر الذى كان لابد أن تكون له انعكاساته الفكرية والمعرفية التى ظهرت فى شكل نزعات الجبرية والتصوف المغالى والخطير انسحاب الفقه من مجال الحياة العامة حتى أصبح يقتصر على تنظيم الشئون الخاصة للفرد كفرد وليس بوصفه فرداً لا تتهيأ له أسباب صلاحه إلا بما توفره له الأمة التى لاتقوم إلا به ومن ثم ذوى الاجتهاد فى شئون الأمة العامة بما زاد من انكفاء الأفراد على ذواتهم فى فترات ضعف طويلة فتحت الباب لدخول الغاصب الأجنبى الذى جاء بأنظمته ومؤسساته وقيمه وأفكاره الأمر الذى أدى لمزيد من تنحية الشريعة عن حياة الأمة فعانت ازدواجاً مريراً فى أفكارها ونظمها حتى بدأت تفيق على أثر ما داهمتها من خطوب من نومتها على دعوات مفكريها ومصلحيها ومن ثم كانت الدعوة لتطبيق الشريعة الإسلامية فى كافة مناحى الحياة فى ظل ظروف التحدى الحضارى الغربى فالحضارة الغربية بوصفها حضارة غالبة أرادت أن تجمع إلى هيمنتها المادية هيمنة فكرية تفرض بمقتضاها ثقافتها وأسلوبها فى الحياة على بقية الحضارات ومن ثم عملت على إقصاء الشريعة عن حياة

---

* خلاصة النقاش حول المحاضرات التى أقامها المعهد بعنوان :
- العلاقة بين الشريعة والقانون ، ١٩٨٦ .
- الشريعة الإسلامية والقانون ، ١٩٨٨ .
- قضايا عملية متعلقة بتطبيق الشريعة الإسلامية . ١٩٨٩ .
- مفهوم تطبيق الشريعة الإسلامية ، ١٩٨٨ .
- الأولويات الشرعية ، ١٩٩٠ .

الأمة الإسلامية مسخاً لشخصيتها الحضارية التى يمثل الإسلام جوهرها وتجريداً لها من الضوابط القانونية التى كانت تتخلل وتربط نسيج الحياة الاجتماعية فيها.

و مع نهوض الصحوة الإسلامية كدعوة لتحكيم القرآن الكريم والسنة المطهرة فى سائر مناحي الحياة ومع إخفاق القوانين الوضعية المتزايد أصبح تطبيق الشريعة الإسلامية مطلباً عاماً للأمة بكل فئاتها لتستكمل استقلالها الحضارى .

و إذا كانت الدعوة لتطبيق الشريعة تثير العديد من التساؤلات حول المداخل الملائمة لهذا التطبيق ومناهجه فإنه يجب بداية وضع المسألة فى إطارها التاريخى وصولاً لرؤيتها فى أبعادها الواقعية كما آلت إليها اليوم .

فقد استمرت الأسباب التى أدت تاريخياً لتنحية الشريعة عن حياة الأمة إلى اليوم متمثلة فى حالة التخلف الحضارى والضعف الذى مزق أوصال الأمة وأفقدها استقلالها وبقيت التبعية بأشكالها المختلفة سياسياً واقتصادياً وثقافياً أهم أسباب استبعاد تطبيق الشريعة الإسلامية ففى مصر تواكب استبدال القوانين الأجنبية بالشريعة الإسلامية مع خضوعها للاحتلال البريطانى عندما ألغيت القوانين المستمدة من أحكام الشريعة الإسلامية التى أقرتها الثورة العربية وتكرر المشهد فى مختلف بلدان العالم الإسلامى التى خضعت للسيطرة الغربية سواء بالاحتلال العسكرى أو بالامتيازات الأجنبية وحتى عندما بدأت مصر فى استعادة بعضاً من استقلالها كان من المفترض أن يتبع ذلك تطبيق الشريعة الإسلامية كإصلاح تشريعى تستكمل به الأمة استقلالها ولكن حالة التبعية للغرب لم تمكن الأمة من الخروج من أسر القوانين الأجنبية فمع تسليم اللجنة التى أوكل إليها وضع القانون المدنى بضرورة أن يكون هذا القانون مستمداً من أحكام الشريعة ليتوافق مع عادات الأمة وتقاليدها إلا أن اللجنة عادت لتقول مع موافقة القوانين الحديثة فالحكام هم صنائع المستعمر والمحكومون بين كثرة لا تدرى من أمرها شيئاً وقلة متغربة رباها الغرب لتكون رأس حربته فى بلادنا . ترى أن أى تراجع عن نمط الحياة الغربى ردة حضارية وخروجاً عن التمدن الغربى إلى ظلام التخلف والجهالة.
و استمرت هذه الصعوبات قائمة فبرغم نص الدستور على الشريعة الإسلامية مصدراً للتشريع بما يوجد التزاماً تشريعياً بتطبيق الشريعة الإسلامية إلا أن التطبيق صار محل نزاع ومراوغات مستمرة بالتأجيل المستمر تحت دعاوى التدرج الأمر الذى أدى لمزيد من إقصاء الشريعة .

يضاف لذلك الصعوبات الاقتصادية والسيطرة الأجنبية على اقتصادنا التى تعد سبباً رئيسياً لإقصاء الشريعة عن حكم البلاد وباعتراف الغرب نفسه فقد كتبت نيوزويك ١٩٨٩/٨/٥ أن الأزمة الاقتصادية التى تدعو للاعتماد المكثف على الغرب وبالأخص أمريكا وغلو بعض الشباب سيؤديان إلى تأخير تطبيق الشريعة الإسلامية إلى مدى يمكن معه أن يطمئن الأمريكيون !

و من ناحية أخرى فقد تحول تطبيق الشريعة إلى شعار سياسى يطلقه من يعلم ومن لا يعلم ويتنابذ حوله المتنابذون ويستقطب حوله الفرقاء من الإسلاميين والمتغربين الذين يرون تطبيق الشريعة خطوة فى سبيل إقامة " دولة دينية" شمولية يحكمها "رجال الدين" بما يعنيه ذلك من تخلف وغلو فى السلوك و جرائم ترتكب باسم الإسلام وهو منها براء ويخلطون بين أولئك الذين يتحدثون عن الإسلام باعتباره المكون الأول لمشروع حضارى مستقل للأمة وبين جماعات جاوزت الحدود أو انحرفت فى السلوك لتمييع قضية تطبيق الشريعة ولفت الانتباه عنها بما يوجب على المهتمين بهذه القضية أن يعلنوا بلا مواربة موقفهم من هذه الأخطاء من الحاكمين أو المحكومين معاً .

و فى ظل الصعوبات السابقة والتى توسع يوماً بعد يوم من مساحة إقصاء الشريعة عن حياتنا يكون من الواجب البدء فى تفعيل الشريعة عملياً فى حياتنا انطلاقاً من تصور يرى الشريعة منهجاً كاملاً للحياة لا تمثل الحدود وإصدار القوانين وإلزام المحاكم بالعمل بها إلا مجرد جزء منه ويؤدى هذا النهج إلى طرق أبواب مهجورة من الشريعة لمواجهة مشاكلنا الحضارية الملحة ، والخطوة الأولى فى ذلك أن نعيش بالشريعة فى حياتنا وأن نجعل الإسلام حكماً فى مختلف العلاقات بين بعضنا بعضاً وأن نجعل منهج الإسلام حاكماً لأسرنا ومدارسنا وجامعاتنا ومجتمعاتنا الصناعية والاقتصادية دون أن نتعرض لقوانين الدولة فهل سيعارضنا أحد فى ذلك ؟! فيجب أن نعيد تربية أنفسنا على نهج الشريعة الإسلامية وهذا هو مفهوم الشريعة الإسلامية الذى يجب أن ندعو الناس إليه .

و بهذا المنهج يمكن إحياء أراض موات كثيرة فى مجال تطبيق الشريعة الإسلامية إذ أنه فى ظل تقليص دور الشريعة وقصر مفهومها على الحدود انفتح الباب أمام النظم والمفاهيم الأجنبية لتملأ الفراغ وهنا يمكن الإشارة إلى قضية حقوق الإنسان وضماناتها التى تطرح على أساس من مقولات الفكر الغربى دون تأصيل لها فى الشريعة الإسلامية التى قدمت ضمانات أرسخ وأقدم لحقوق الإنسان مستمدة من القرآن الكريم فيجب

أن تقام حقوق الإنسان على أساس من الشريعة والمطالبة بذلك مطالبة بتأكيد مـا تعلنـه الدولة من التزام بالدستور ومـا تعلنـه الهيئات العلميـة والفكريـة مـن ضـرورة اسـتجابة الدولة لرغبات الجماهير وأولها الخضوع لأحكام الإسلام. وكذلـك معضلتنـا الاجتماعيـة والاقتصادية والتى لا تكفى جهود الدولـة لمواجهتهـا فحين نطبـق الشـريعة فيمـا بيننـا كمجتمع لن توجد قلة مترفة ومتخمة وكثرة لا تجـد مـا يقيـم أودهـا لأن المسلم الحق الذى يجد ينبغى أن يقدم من تلقاء نفســه لمـن لا يجـد وإلا كـان مقصـراً إسـلامياً فعلـى المسلمين إذا أرادوا أن يعيشوا بإسلامهم أن يبدأوا بأنفسهم ويعيدوا ضخ المليارات التـى يكتنزها البعض لتعود دولة بين أبناء الأمة .

ثم تأتى قضية الصراع بيننا وبين الصهيونية العالمية ومؤيديها محلياً وعالمياً للقضـاء على هوية أبناء الأمة المسلمة فى فلسطين تمهيداً للقضاء عليها تماماً فى كل أرض عربيـة هذه القضية التى تطرح بمنأى عن الإسلام بدعوى الوحدة الوطنية برغم أن العكس هـو الصحيح فالتوحد لمحاربة الصهيونية الباغية دفاع عن هويتنا الوطنية وتدعيم لها فلابد من إعادة صياغة موقفنا من هذه القضية إسلامياً وفى ذلك تطبيق مباشر لما تأمر به الشـريعة فالهدف النهائى لهـذا الصـراع **﴿لا يزالـون يقـاتلونكم حتى يردوكـم عـن دينكـم إن استطاعوا﴾** فلابد من إعادة طرح القضية فى ضوء هذه الرؤيـة بمـا يعنيـه مـن ضـرورة تخطيط سياستنا وعلاقاتنا الدولية بما يوجبه الإسلام من الحفاظ علـى اسـتقلالنا وبموقـف سياسى وطنى يجمع الأمة على تميزها ووحدتها لمواجهة محاولات السيطرة الغربيـة .

و هناك مشكلة الاستبداد والافتئات على حق الأمة فى الشورى والـذى كـان - تاريخياً - أول انحراف عن مفهوم الشريعة الإسـلامية وزاد الأمـر سـوءاً هـذه المواجهـة المفتعلة بين الإسلام والآليـات الديمقراطيـة الغربيـة مـن اسـتفتاءات وقوانـين انتخابيـة بمـا يفرض ضرورة التأكيد على حق الناس فى حياة حرة كريمة اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً كجزء لا يتجزأ من منظومة الحياة الإسلامية بما يطمئن المترددين والخائفين من أن تكون الدعوة لتطبيق الشريعة هى ما سمعوه عن انحرافات سلوكية هنا أو هناك .

و من ناحية أخرى لابد من إعادة بناء مؤسساتنا فى كافـة الميـادين علـى أسـاس من الشورى الحقيقية بما يتطلبه ذلك من عزيمة وبصيرة : عزيمة من القاعدة العريضة التى تسمح للفرد أن يتحكم بها ، وبصيرة من الرؤوس المسـتنيرة التـى تسـتطيع أن تتبـين أن دوام انتصارها وتقدمها إنما يكون فى إيمان القاعدة العريضة من الشعب بأنهـا تقـدم لهـا خدمة ولا تفرض عليها رأياً ولا صوتاً .

لقد كان غياب الشورى سبباً فى فشل التجارب المشوهة لتطبيق ما دعى بالشريعة الإسلامية فى دول كالسودان وليبيا ففى حالة ليبيا تم فرض تطبيق الحدود من أعلى على حين استمر النظام الليبى بطابعه السيئ يقضى على إبداع الناس وحرياتهم فأهمل الناس هذه القوانين رفضاً للنظام الذى فرضها رغبة فى السيطرة والتسلط .

أما فى حالة السودان فقد شكل النميرى لجنة لتطبيق الشريعة الإسلامية لإلهاء الناس عن المطالبة بها فلما وجد الناس جادين فى مطلبهم أتوا بمسخ نسبوه إلى الإسلام وأودعوه فى ثنايا القوانين القائمة فيما عرف بقوانين سبتمبر ١٩٨٣ وبسقوط هذا النظام تم إلغاء هذه القوانين ضمن مخلفات العهد البائد ليس إلغاء لحكم الشريعة بل إلغاء للتطبيق السيئ لبعض القوانين التى نسبت زوراً إلى الشريعة الإسلامية .

خلاصة الأمر فى هذه التجارب وغيرها أنه لا يمكن أن نحكم بها على الشريعة الإسلامية فالشريعة لا يحكم عليها بأفعال الناس بل هى التى تحكم على أفعالهم فعلى ضوء الإسلام وبمعيار الشريعة الثابتة نحكم على أية تجربة بشرية فأولئك الذين يسألون أى إسلام تريدون نرد بأننا نريد الإسلام كما - أنزله الله تعالى فى القرآن وكما طبقته السنة فنحن لا نطالب بتقليد أى نموذج مهما كان ولكن علينا أن نجتهد فى الشريعة الثابتة المتطورة وصولاً لما يلائم مجتمعاتنا من حلول وبما يضمن حفظ الشريعة من عبث العابثين وتلاعب المتلاعبين.

لقد كان التخلى عن الشريعة كان دائماً قرين التخلف والانحطاط وهو ما يمكن رصده على مدى التاريخ الإسلامى حتى أنه يمكن اعتبار التمسك بالشريعة معيار التطور والنهوض الحضارى لذا فعندما يطالب المطالبون بعودة الشريعة الإسلامية فإنهم يطالبون ليس باستبدال مجموعة قوانين بأخرى بل بعودة المشروع الحضارى الغائب الذى يعيد للأمة استقلالها ويقيلها من عثرتها ومن ناحية أخرى فقد ثارت التساؤلات حول إمكانية تطبيق المجتمع للشريعة باستبعاد دور السلطة على ما له من أهمية وهل يغنى ذلك عن المطالبة بالإطار القانونى للشريعة وإذا سلمنا بأن أحد عوائق تطبيق الشريعة الإسلامية هو الفرد المسلم والجماعة المسلمة التى أصبحت تعيش فى ازدواجية بين تطبيق للعبادات وعلمانية فى المعاملات فهل يمكن الاكتفاء بالنواحى التربوية والاجتماعية بأن نقيم الشريعة فى أنفسنا وفى مؤسساتنا ؟ أم أن هذه دعوة لتقديم نموذج لتطبيق الشريعة يطمئن الخائف ويسعد المتردد ؟ ويصحح د. العوا بأنه هدف

فقط لبيان أنه ليس بالسلطة وحدها يحيا الإنسان وأنه حتى لو صلحت السلطة فلن تكفى لتطبيق الشريعة ما لم يصلح المجتمع فيجب البدء بما فى أيدينا عملاً بقاعدة ما لا يدرك كله لا يترك كله دون ترك القضية رهناً للتسويف المستمر خاصة مع انشغال الدعاة إلى تطبيق الشريعة بالمنافحة عن دعوتهم فى مواجهة العلمانيين وطلب الوسائل الموصلة لهذا التطبيق كجزء من دعوتهم لإعادة أسلمة كافة مناحى الحياة وفى غمرة هذا الانشغال توقف البحث أو كاد فى الشريعة الإسلامية كنظام قانونى نام متطور استمر يحكم حياة الناس لمئات السنين محققاً لمصالحهم ومقيماً للعدل فيما بينهم وحامياً لاستقلال الأمة وإرادتها بما يجعل أحد نقاط الانطلاق لتجاوز هذا الجدال العلمانى / الإسلامى المصطبغ بطابع الصراع السياسى تتمثل فى الدعوة لإعادة الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية وصولاً إلى الوضع الصحيح لمسألة تطبيق الشريعة الإسلامية وما يثيره هذا التطبيق من قضايا عملية .

فإذا كانت طاعة أحكام الشريعة الإسلامية أمراً تعبدياً فإن ما تفرضه من تكاليف ترجع كلها إلى تحقيق مقاصدها فى الخلق والتى تهدف فى النهاية لتحقيق مصلحة الناس فى حفظ أنفسهم وأعراضهم وأموالهم ودينهم وعقولهم .

و لما كان الله تعالى قد كرم الخلق بالعقل وجعل سلامة العقل والفكر مناط التكليف ، ولما كانت النصوص ثابتة ومتناهية والوقائع متجددة وغير متناهية فلابد من التوفيق بينهما من خلال التسليم للجماعة بدور فى صياغة بنائها التشريعى المستمد من الكتاب والسنة فى ظل منهج موضوعى يتفهم مقاصد الشريعة وغاياتها ويميز بين أحكامها الثابتة وأحكامها الوقتية التى تقبل التغيير .

و فى هذا السياق يمكن فهم مقولة أن الشريعة صالحة فى كل زمان ومكان لا بمعنى أنها كيان ثابت لا يتغير بدأ وانتهى بعهد النبى ﷺ يطبقه البشر بصورة آلية بل هى صالحة لكل زمان ومكان باجتهاد العقل الإنسانى فى تطبيقها فى مختلف الأماكن والأزمان للتوصل إلى الأحكام الشرعية الجزئية التى تحقق مصالح الناس .

و يثير ذلك أهمية ضبط المفاهيم - حتى لا تختلط الأمور - كمفاهيم الدين والشريعة فبرغم ما بينهما من تعانق وتداخل إلا أنه من الشائع عند العلماء إطلاق مصطلح الدين للدلالة على جوهر العقيدة باعتبارها أصل الدين أما الشريعة فهى مجموع الأحكام المتعلقة بأفعال العباد طلباً أو تخييراً أو وضعاً وهو ما يتسق مع الفهم الشائع

للشرائع باعتبارها قواعد منظمة لسلوك الناس وعلاقاتهم ببعضهم بعضاً وبناء على هذا التمييز يمكن القول بأن هذه الأحكام تتضمن جزءً ثابتاً لا يلحقه التبديل وجزءً يرد عليه التطور باختلاف الزمان والمكان دون أن يعنى ذلك التشكيك فى السند الشرعى لهذا الجزء من الأحكام سواء كان حديثاً أو سنة عملية لأن الأمر يتعلق هنا بنوع آخر من البحث فى دلالة هذا السند لا فى صحة وروده ؛ فقد تدل القرائن والشواهد على أن الحكم الذى يقرره هذا السند وقتى أو أنه على سبيل الندب لا الوجوب أو أنه كان اجتهاداً خاصاً للنبى ﷺ يطلب فيه المصلحة شأن غيره من الناس كما يدل عليه حديث تأبير النخل فاجتهاد النبى ﷺ لا يكون شريعة عامة إلا إذا دلت القرائن على ذلك .

صفوة القول أنه إذا كانت الشريعة الإسلامية هى أحكام الله تعالى فى أفعال العباد فإن فهم هذه الأحكام واستخلاصها من مصادرها قام به المجتهدون مستخدمين كل ما تيسر لهم من أدوات الاجتهاد ونمى من كل هذا النظام القانونى الأسمى الذى نما وتطور متواصلاً مع نسيج المجتمعات الإسلامية متفاعلاً مع أوضاعها السياسية والاجتماعية والثقافية حتى حيل بين الأمة الإسلامية ونظامها القانونى واستبداله بنصوص القانون الغربى الوضعى الذى استمر يحكم لعقود طويلة .

ويفرض غياب النظام القانونى الإسلامى متمثلاً فى الشريعة الإسلامية فى الوقت الذى تتابع فيه التطور الاجتماعى الاقتصادى للمجتمعات الإسلامية يفرض إعادة استئناف مسيرة الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية عبوراً لهذه الفجوة التى خلفها هذا الغياب وهو ما يستلزم إصلاح النظام التعليمى بما يجعله قادراً على تخريج مجتهدين فى الشريعة الإسلامية ويتواصلون مع واقع أمتهم الاجتماعى والثقافى فإصلاح المؤسسات التعليمية الإسلامية أحد أحجار الأساس فى قضية تطبيق الشريعة الإسلامية .

ومن الأمور العملية التى تثيرها مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية النص فى الدساتير على الشريعة الإسلامية كمصدر للتشريع فقد كان من المفترض أن يستلهم المشرع هذا التوجه ليعيد النظر فى التشريعات القائمة لتتوافق تدريجياً مع الشريعة الإسلامية إلا أن غياب هذا التوجه أدى لتناقض تشريعى غريب بين مواد الدستور والقانون و لم تفلح جهود المحكمة الدستورية فى حل هذا التناقض ولا النص على أن الشريعة هى "أل" مصدر "ال" رئيسى للتشريع فالأخذ بالشريعة الإسلامية ليس قضية نص تشريعى قدر كونه أمراً يتعلق عملياً بالنية والاستطاعة : فإذا صح العزم على الأخذ بالشريعة الإسلامية ذللت العقبات وبذل الجهد وتسارع الخطو وإلا فترت حركة

التشريع استمداداً من المصادر الإسلامية حتى مع وجود النص ، أما الاستطاعة فتتعلق بتوفر القدرة على الاجتهاد واستنباط الأحكام العملية الصالحة للتطبيق ومراعاة الواقع الاجتماعى بالقدر الذى يجعل تطبيق الشريعة محققاً لأهدافه وينضوى تحت هذا الباب الأخذ بالمصادر التكميلية الأخرى للشريعة الإسلامية بحثاً عن حكم شرعى يسد فراغاً تشريعياً ولا يعارض نصاً من الكتاب والسنة ومن هذه المصادر التكميلية ما يسمى بالسياسة الشرعية أى اجتهاد الحاكم لتحقيق مصالح الناس بأمور لم يرد بها نص من كتاب أو سنة ولكنها لا تعارضهما وهو ما يعتبره ابن تيمية قسماً من الشريعة لا قسيماً لها أى ليس بديلاً عنها .

أيضاً الاستئناس بمصادر أخرى أمر وارد حتى مع النص على الشريعة الإسلامية مصدراً للتشريع لأن ذلك يقع ضمن الاجتهاد فى طلب المصلحة من مصادرها ،و قد توجد المصلحة فى حلول سبق إليها غيرنا " فنظرت فى فارس والروم فإذا هم يغيلون أولادهم فلا يضر أولادهم ذلك شيئاً" فتمايز المسلمين لا يعنى بالضرورة المخالفة التامة للآخرين خاصة فى وقت تهاوت فيه السدود بين الثقافات فلابد من تحقيق المعادلة الصحيحة بين الحفاظ على الهوية والتواصل – فى نفس الوقت – مع الآخرين .

ويمكن القول – من باب الاجتهاد – بضرورة التدرج فى تطبيق الشريعة الإسلامية بمعنى أن كثيراً من الحدود لا تتوافر شروط تطبيقها ففى ظل غياب الشورى وإهدار حقوق الإنسان قد يكون الحل الأخذ بالتعزير وهنا لابد من التأكيد على بعض الجوانب المهملة فى الشريعة الإسلامية وهى تلك المتعلقة بالشورى والعدل ومسئولية الرعاة فيما يعرف اليوم بسيادة القانون وهى فى نفس الوقت شروط لازمة لتطبيق الشريعة الإسلامية وفرائض غائبة لابد أن تسبق البحث فى الحدود والمعاملات .

ويبقى التذكير بأن تطبيق الشريعة الإسلامية ليس نهاية المطاف ولا يعفينا من مهام الإصلاح السياسى والاقتصادى والاجتماعى فلا يجب اتخاذ غياب الشريعة مشجباً نعلق عليه تخلفنا السياسى والاقتصادى فتطبيق الشريعة لن يؤدى لاختفاء كل مظاهر الشر والفساد ولكن تبقى الشريعة تركيبة قانونية من شأنها أن تزيد من فرص الخير وتقلل فرص الشر وتحكم الحصار على العوج والضلال وتشجع الهدى والرشاد .

وقد أكد النقاش على ضرورة وضع نظام تفصيلى للأولويات فى قضية تطبيق الشريعة تأتى الشورى على قمته منتهياً بالحدود بدلاً من اختزال الشريعة فى تطبيق

الحدود والدخول في مجادلات عقيمة حولها فالشورى هي الطريق الصحيح لإصلاح المجتمع والدولة بما يمهد لتطبيق الشريعة ومن ناحية أخرى ثارت تساؤلات حول دعوى التدرج في تطبيق الشريعة التي تتطلب ضماناً لجديتها وضع برنامج عملي لمراحل هذا التطبيق المتدرج وخطواته وصولاً للتطبيق الكامل للشريعة حتى لا تصبح دعوى التدرج ذريعة للتسويف وإذا كان تطبيق الشريعة يتطلب إصلاح النظام التعليمي فهل نؤجل تطبيق الشريعة حتى يتم مثل هذا الإصلاح ؟!أم نبدأ من حيث وصلت إليه القضية من إجماع شعبي حولها وتشريعات جاهزة لتطبيقها بالفعل ،كما أنه ثمة تحفظ على مقولة "التوفيق" بين النصوص الثابتة والمصالح المتجددة حيث يفترض التوفيق وجود التعارض برغم أن الشريعة من خلال فقهها المتطور والمتجدد في الزمان والمكان إنما جاءت لتحقيق المصالح كما أن القول بعدم تعارض بعض القوانين الوضعية مع الشريعة يحتاج إلى مراجعة حيث يتعلق الأمر بنظامين قانونيين مختلفين أما مسألة الشبهات التي تستدعي اللجوء إلى التعزير فيجب ألا تكون هذه هي القاعدة وأشار رأى آخر إلى التعتيم والحصار الإعلامي على مسألة الشريعة – بما يعد اعتداءً على حق الإنسان في معرفته بقيمه وإطاره الثقافي حيث تظهر استطلاعات الرأى جهل نسبة كبيرة من المتعلمين بأحكام الشريعة برغم شوقهم لتطبيقها .

و مع التسليم بتمايز النظام القانوني الإسلامي عن الوضعي فإن عملية تنقية القوانين الحالية مما يخالف الشريعة الإسلامية هي بمثابة عملية زرع الأعضاء في جسم الإنسان أى أنها تقوم على إعادة القلب التشريعي المسلم إلى الجسم الإسلامي التي تحتاج إلى متخصصين مهرة ومن هنا كانت الدعوة لإصلاح معاهدنا التعليمية دون أن يعني ذلك تعليق تطبيق الشريعة الإسلامية حتى يتم هذا الإصلاح ولكن على المدى البعيد يبقى الإصلاح التعليمي هو الأساس ويبقى التأكيد على أنه ليس بالشريعة وحدها تصلح المجتمعات وتبقى أسلمة الحياة أوسع من التشريع ولن تتأتى هذه الأسلمة إلا من خلال تجاوز العديد من الإشكاليات ومنها تلك التي يثرها تزاوج الشريعة والقانون .

بين الشريعة والقانون

و بداية يتطلب بحث العلاقة بين الشريعة والقانون وضع حدود ومعالم هذه العلاقة بما تثيره من تداخل وتمايز في وقت واحد بين الشريعة والقانون إذ تتسم معالجة العلاقة بين الشريعة والقانون بطابع المواجهة العدائية فالشرعيون يرون القوانين الوضعية كفر وضلال على حين يرى القانونيون الشريعة الإسلامية نظام قانوني جامد غير صالح

للتطبيق حتى شاع وضع الشريعة فى مواجهة القانون باعتبارهما نظامين متضادين ومتناقضين مع ما لذلك من آثار سلبية لعل أهمها هدم فكرة القانون واحترامه فى نفس المسلم حيث توجد شعوراً بالاستهتار بالقانون وإمكانية الخروج والتحايل عليه بناء على عدم شرعية هذه القوانين بما يحمله ذلك من مخاطر عدم احترام القانون ولو أصبح نابعاً من الشريعة الإسلامية بما يوجب دراسة واقع العلاقة بين الشريعة والقانون من كل جوانبها خاصة فى بعدها التاريخى من خلال عرض مكانة الشريعة فى القانون ووضع القانون فى الشريعة وصولاً لمنهج لتقنين الشريعة الإسلامية بما يساعد على تطبيقها .

لقد عرض القانون للشريعة الإسلامية فى عدة مناسبات أولها حين نص دستور كثير من الدول الإسلامية على الشريعة الإسلامية كمصدر للتشريع وهو النص الذى أثار إشكاليات عديدة انتهت بتعطيله بدعوى أن الخطاب فيه للمشرع لا للقاضى والواقع أن القضية لم تكن قضية نص أو تعديله فقد كان يكفى - لو خلصت النية - النص الدستورى بأن الإسلام دين الدولة ليتم تطبيق الشريعة الإسلامية فلا يتصور ظل هذا النص أن تأتى القوانين مخالفة للشريعة التى يأمر بها الدين أما المناسبة الثانية فكانت عندما نص القانون على مبادئ الشريعة الإسلامية كمصدر للقانون المدنى يسبقه التشريع ويليه مبادئ القانون الطبيعى وقواعد العدالة بما يثيره ذلك من إشكاليات ومغالطات فمن ناحية جاء النص غامضاً لا يحدد المقصود بمبادئ الشريعة الإسلامية ومن ناحية أخرى فإن المشرع عندما نقل هذا النص عن القوانين الغربية غفل عن أن الشريعة نظام قانونى متكامل يغنى عن الرجوع لأى مصدر آخر بعده ، كما مثلت الشريعة الإسلامية مصدراً تاريخياً لكثير من المسائل التى أخذها المشرع الوضعى عن الفقه الإسلامى . وهناك أيضاً المصدر الدينى لبعض نصوص القانون حيث أخذ القانون ببعض أحكام الشريعة الإسلامية خاصة فى مسائل الأحوال الشخصية لتصبح تشريعاً ملزماً للكافة من مسلمين وغيرهم خاصة فى ظل قلة الأحكام التشريعية التفصيلية عند غير المسلمين ويثير ذلك ضرورة الحرص على وحدة التشريع فى البلد الواحد حيث كان إعطاء بعض الأقليات الحق فى الاحتكام إلى قوانينها مدخلاً لظهور الامتيازات الأجنبية.

أما عن وضع القانون فى الشريعة فقد عرف التراث الإسلامى مفهوم القانون واستخدمه منذ أمد بعيد ففى معرض حديثه عن السياسة الشرعية تحدث ابن القيم عن "القوانين السياسية" بمعنى سلطة ولى الأمر فى تنظيم الأمور التى لم يرد بها نص وتشمل هذه القوانين كثيراً من التنظيمات والقوانين الحالية من قوانين اقتصادية ومالية وتنظيمات

للمرافق ...الخ وتجد هذه القوسين أصلها فى الآية الكريمة ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾ ودار النقاش فى الفقه الإسلامى حول تحديد من هو ولى الأمر الذى يحق له استخدام هذا الحق وشروط وحدود هذا الاستخدام .

و إذا كانت الشريعة تشترك مع القانون فى أنهما ينظمان علاقات الناس بعضهم بعضاً فإن الشريعة أكثر شمولاً من القانون لأنها تتسع لتشمل - إلى جانب المعاملات - العقائد والأخلاق والعبادات وهو ما يثير مسألة العلاقة بين الأخلاق والقانون فيميز القانون بين القواعد الأخلاقية والقواعد القانونية على أساس تميز الأخيرة بالجزاء الدنيوى الملزم فى الوقت الذى لا تقيم فيه الشريعة - بشمولها لكافة هذه الجوانب - مثل هذا التمييز فيمكن - عملاً بقاعدة أن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن - أن تتحول أية قاعدة أخلاقية إلى قاعدة قانونية ملزمة وهو ما يظهر فى فكرة التعزير أى إعطاء ولى الأمر سلطة التدخل إذا ما احتل ميزان الأخلاق فى المجتمع لتقرير العقوبة على الجرائم التى نص الشارع على تحريمها و لم ينص على عقوبتها بما فى ذلك من مرونة تعد من مميزات الشريعة الإسلامية .

و المقصود بأولى الأمر - على الأرجح - الأمراء والعلماء باعتبارهم المجتهدين فى فهم الأحكام الشرعية بما يجعليم رعاة الشريعة ولكن التطور التاريخى أدى للتمايز بين العلماء والأمراء إلى حد التصادم بينهما فاستقل الأمراء بسلطة التنفيذ واعترف لهم العلماء بحقهم فى تنظيم شئون الدولة بمقتضى السياسة الشرعية والقوانين السياسية الملزمة للكافة ومع ضمور الاجتهاد وتدهور أوضاع الحكام ظهرت الحاجة لتقنين أحكام الشريعة الإسلامية لتيسير الرجوع إليها خاصة مع ازدياد اللجوء للتقنين فى الدول الأوربية فظهرت محاولات عديدة فى مختلف أنحاء العالم الإسلامى لتقنين هذه الأحكام ويمكن هنا الإشارة إلى مجلة (الأحكام العدلية) وكتاب (مرشد الحيران) وغيرهما إلا أن هذه المحاولات كانت فى أغلبها جزئية وتفتقر إلى الدقة والتحديد الذين يميزان التقنينات الحالية فلجأ الحكام - وخضوعاً أيضاً للنفوذ الغربى - إلى التشريعات الغربية لتنظيم الكثير من جوانب الحياة المختلفة بما أدى لانحسار دور الشريعة الإسلامية فى حياتنا.

نخلص إذن إلى أنه لا مجال لهذه المواجهة العدائية بين الشريعة والقانون فهى فكرة تحتاج إلى مراجعة لأنها فكرة غير دقيقة واقعياً من ناحية كما أنها تؤدى لنتائج هدامة من ناحية أخرى حيث تؤدى لهدم فكرة الالتزام بالتنظيمات - مهما اختلف مصدرها- فى نفوس المسلمين وغياب روح الانسجام مع القانون التى يتميز بها الغربيون وكانت

من أسباب ازدهارهم على الرغم مــن أن المسـلمين هـم أولى النـاس بذلـك لما للشـريعة عندهم من مكانة عالية حتى ليمكن التعبير عن دولة الإسلام بأنهـا دولـة القـانون لأن السيادة فيها للشريعة الإسلامية فالدولة فى الإسلام لا تخضع فقط لحكم الشريعة بل هى ابتداءً من صنع الشريعة فقد أقام النبي ﷺ الدولة التزامـاً بأحكـام الشـريعة علـى عكـس الحال فى الغرب حيث الدولة هى التى تنشئ القانون وتعدله وفق ما يتراءى لها من تغـير المصالح .

و هـى فكـرة غـير دقيقـة لأن كثـيراً مـن القوانـين الحاليـة – إن لم يكـن الغالبيـة العظمى منها – تقع فى إطار ما سمح لحكومة الدولة الإسلامية أن تصدره من تنظيمـات فيما لا نص فيه وبما لا يتعارض مع الكتاب والسنة لتنظيم أمـور النـاس فحتـى لـو تغـير النظام إلى نظام إسلامى فلن تتغير هذه القوانين لأنها تهدف إلى تنظيـم حيـاة النـاس بمـا يحفظ أموالهم وأعراضهم مثل قوانين المرور والسجل العقارى والأشغال العامة ....الخ.

كما أن هذه الفكرة بتعميمها لمقولة التعـارض لتشـمل كـل جوانـب القـانون لا تؤدى بنا إلى تحديد المنطقة التى يجب أن نهتم بها لتشخيص المرض ووصف العلاج.

ومع تصاعد المد الإسلامى ظهرت من جديد الحاجـة لتقنـين الشـريعة الإسـلامية تمهيداً لتطبيقها باعتبار التقنين دائرة الوصل بين الشريعة والقانون وأحد الحلول الممكنـة لتجاوز هذه المواجهة وتفادياً لتعدد الآراء فى الشريعة الذى قد يؤدى ببعـض النـاس إلى التحايل على تطبيقها .

فقد استمرت فكـرة التقنـين موضـع نقـاش طويـل سـواء فـى الفكـر الغربـى أو الإسلامى فأثارها ابن المقفع فى "رسالة الصحابة" لتوحيد الأحكام التشريعية فـى كـل أنحاء الدولة العباسية كما حاولت الدولة العثمانية تقنين أحكام الشـرعية الإسـلامية فـى مجلة الأحكام العدلية وظل تقنين الشريعة بين مؤيـد ومعـارض طيلـة التـاريخ الإسـلامى فيرى المعارضون أن غياب التقنين يجعل التشريع مرناً متطوراً بتطـور الحيـاة دون انتظـار لتعديل القوانين بالصورة المقررة فى التقنين الأمر الذى قد يستغرق سنوات طويلـة كمـا أن وضع سلطة التشريع فى أيدى الأجهزة التشريعية التى أصبحت أداة سياسـية فـى يـد الحكام يؤدى لاستبعاد الشريعة الإسلامية من مجال التطبيق أمـا الحجـج المؤيـدة للتطبيـق فتنطلق من ضرورة أن يكون القانون واحـداً ومعروفـاً ومحـدداً كمـا أن وجـود القـاضى المجتهد الذى يستنبط الحكم من الشريعة الإسلامية مباشرة أصبح غير ميسور .

ونظراً لأهمية التقنين يمكن الخروج من هذا الخلاف بحل وسط يقتصر التقنين فيه على المسائل والأحكام العامة وترك الأحكام التفصيلية لاجتهاد القاضى فى ظل هذا الإطار العام وحسب ظروف كل بلد على غرار ما قامت به الجماعة الأوربية وفي نفس الوقت يجب أن يوضع للجان التى ستقنن هذه المبادئ والقواعد العامة إطاراً عاماً يحدد لها كيف تؤدى مهمتها فيضع لها الإطار الاجتهادى الذى يدور فيه عملها والأصول التى يجب أن تعتمد عليها ويحدد معايير الاختيار بين الآراء المتعددة وأسس هذا الاختيار فيحدد بذلك التوجهات العامة مثل هل يكون التقنين من مجموع المذاهب الإسلامية أم من مذهب معين وإذا كان مذهب معين فما معيار الترجيح بين الآراء المتعددة فى المذهب نفسه هل الأخذ بالرأى الراجح فيه أم برأى الجمهور أم بالرأى الذى يحقق المصلحة وإذا اتجه القصد إلى الأخذ من المذاهب الأخرى فى مسائل معينة فكيف يمكن ضمان ألا يؤدى ذلك لظهور تناقضات بين مواد التقنين إلى غير ذلك من المسائل .

أما مراحل التقنين فيمكن تقسيمها بصورة أساسية إلى مرحلتين يتم فى أولاهما استبعاد التناقضات الصارخة بين القوانين الحالية والشريعة الإسلامية مثل الربا وإيجاد بدائل لهذه القوانين على ألا يكون التدرج فى تطبيق الشريعة ذريعة لتأجيل تطبيقها كما جرت العادة وألا يتم التوقف عند هذه المرحلة لتصبح تنقية القوانين الحالية مما يخالف الشريعة الهدف النهائى الأمر فى حين أن الأمر يتعلق بنظامين قانونيين مختلفين لكل منهما فلسفته وتوجهاته ومصادره فلابد من أن يتم فى مرحلة تالية حسم القضايا التى تتعلق بالخيارات الأساسية للمجتمع مثل قضية الشورى وكيفية تنظيمها ونظام الملكية وقضية المرأة فلابد من تجاوز الخلافات الدائرة حول هذه المسائل والانطلاق فى وضع الحلول والوسائل اللازمة لوضع هذه الآراء موضع التطبيق العملى فمن غير المجدى - مثلاً - الاستغراق فى نقاش حول إلزامية الشورى ولكن على كلا الفريقين سواء هؤلاء الذين يرون أن الشورى معلمة أو أولئك الذين يرون أنها ملزمة أن يوضحوا كيف يتم ذلك وما الإجراءات التى يمكن اتخاذها لتحقيق ذلك وكيف يمكن بناء المؤسسات فى المجتمع بناء على هذا الرأى أو ذاك وواضح أن حسم مثل هذه الاختيارات هو أقرب للمسائل السياسية منه إلى فقه الأحكام الشرعية وبالتالى يجب أن تخضع للدراسة الواعية من كافة المؤسسات وصولاً لرأى يمكن تقديمه ليمثل الإطار الذى يجتهد فيه واضعو التقنين .

و لابد حتى يأتى هذا التقنين محققاً للغايات المتوخاة منه من الانطلاق فيه من دراسة الواقع أو ما عبر عنه الفقهاء بتحقيق المناط للتعرف على ما يثيره الواقع من قضايا والأبعاد الحقيقية لهذه القضايا فلابد من دراسة البيئة للتعرف علـى ما إذا كانت هناك مصالح حقيقية قد تدعو لتعديل القانون أو الأخذ بهذا الرأى أو ذاك فى مسألة معينة حتى لا يأتى التقنين بحلول لمشاكل متوهمة أو ليحقق مصالح غير قائمة - خاصة فى المسائل التى تتعلق بأسس المجتمع واستقراره - فقد يطالب البعض مثلاً بتقييد الطلاق أو تعدد الزوجات لما فى ذلك من مصلحة بالنظر للتعسف فى استخدام هذا الحق فى ظل فساد الضمائر والأخلاق ، إلا أنه يجب التأكد أولاً من خلال دراسة واقع المجتمع من صحة هذه المقولة وهل ارتفعت نسبة تعدد الزوجات على الطلاق بغير مقتضى لتشكل ظاهرة تستوجب التدخل أم أن هذه مجرد الصيحات صدى لتيارات فكرية دخيلة كل هذه الأمور تتصل بفقه الواقع أكثر من تعلقها بفقه الأحكام فإذا كان علماء الأصول وصلوا إلى حد القول بإمكانية تعديل الأحكام ولو اقتضى ذلك تجاوز النص تحقيقاً لمصلحة ضرورية وكلية وقطعية فإنه لابد من القيام بهذه الدراسات الميدانية التحليلية للتأكد من وجود مثل هذه المصلحة من عدمه.

و هنا يجب التأكيد على قضيتين منهجيتين تؤسسان لعملية التقنين الأولى قضية الشورى حيث يجب أن يكون التقنين مؤسساً على أوسع نطاق من التشاور مع المؤسسات والهيئات ويمكن أن يطرح فى صورته الأولية للنقاش العام لأنه قد يكون لأى مادة فى القانون تأثيرات اجتماعية واقتصادية واسعة لا تدور بخلد المشرع فرداً أو جماعة بما يستلزم إعمال قاعدة الشورى ليأتى التقنين محققاً للمصلحة فى شتى وجهها . النقطة الثانية تتعلق بضرورة الاجتهاد الجماعى فى وضع التقنين بالنظر إلى الازدواج الثقافى الذى نعيشه بين ثقافة شرعية وثقافة مدنية وتشعب التخصصات العلمية وتعقد مشكلات الواقع وتشابكها بما يفرض أن يكون الاجتهاد من خلال هيئة جماعية تجمع إلى جانب فقهاء الشريعة العلماء المتخصصين فى العلوم العصرية المختلفة وبهذا الرأى الجماعى يمكن أن نصل بأحسن صورة ممكنة إلى الرأى الذى يحقق المصلحة فى القضية ذات الاهتمام .

ويبقى فى النهاية ضرورة وجود ضمان مؤسسى لسيادة الشريعة فى المجتمع الأمر الذى قد يتخذ شكل هيئة قضائية تماثل المحاكم الدستورية تراقب التزام القضاء وكافة مؤسسات الدولة بالشريعة وتضم كبار المتخصصين فى أمور الشريعة ممن

صقلتهم الخبرات الطويلة حتى يقولوا رأيهم بما يطمئن الكافة وبما يضمن الانسجام بين مجمل الأنشطة التشريعية والتنفيذية والقضائية .

و قد طال النقاش كل جوانب هذا البناء الفكرى المطروح بدءً من العنوان حيث ذهب رأى إلى أنه يفتقر إلى الدقة والتحديد حيث لا يحدد هل المقصود القانون على عمومه أم القانون فى بلاد معينة وفى ظروف معينة وهل يجوز أن يوضع القانون كمكافئ للشريعة – وهى وضع الهى – أم أنه يكون من الأولى أن يتغير العنوان إلى الفقه الإسلامى والقانون باعتبار أن كليهما جهد بشرى وإن اختلفا باختلاف المصدر والتوجه .

ويثير ذلك ضرورة تحديد المفاهيم المطروحة كالشريعة والفقه والقانون لأنها تمثل اللبنات التى أقيم بها النسق الفكرى لهذه المحاضرة بداية من مسألة المواجهة بين الشرعيين والقانونيين وانتهاء بمسألة التقنين فهذه المواجهة إذا كان يمكن أن توجد – إذا عرفنا الشريعة الإسلامية على أنها تعنى النظام الإسلامى فى عمومه – فإنها ستكون أنصار النظام الإسلامى وخصومه لا بين الشرعيين والقانونيين أما إذا عرفنا الشريعة على أنها الجانب القانونى للنظام الإسلامى فلا مواجهة على الإطلاق فمن ناحية الصياغة القانونية بمعنى اتباع القاعدة القانونية من الناحية الفنية الملائمة للتعبير عن توجهات المجتمع ،لا يختلف دور المشرع فى النظام الإسلامى عن غيره إلا فى التوجه الذى يستلهمه والمصدر الذى يشرع منه وتكون المواجهة بين الفلسفة التى تهيمن على رجل التشريع الإسلامى وتلك التى تهيمن على رجل التشريع غير الإسلامى ومن ناحية أخرى فإن مقولة المواجهة بين الشرعيين والقانونيين لا تخلو واقعياً من إطلاق ففى تاريخ التشريع المصرى عندما أدخلت القوانين الأجنبية إلى مصر كان أكثر رجال القضاء يتحفظون إزاءها وإذا كان البعض أكد وجود المواجهة ليس فقط بين القانونيين والشرعيين بل بين رجال القانون أنفسهم بين ذوى التوجه الإسلامى وغيرهم فإنه ينبغى التأكيد على أن هذه المواجهة لم تكن بينهم بصفتهم كذلك .

المسألة الثانية تتعلق بالقانون فى علاقته بالشريعة وهل كان الإلحاح على عدم موافقة القوانين الحالية للشريعة وبالتالى عدم شرعيتها هو السبب فى هدم فكرة احترام القانون أم أن ذلك يعود – فى شق منه – إلى قصور هذه القواعد نفسها بما تتسم به من عدم عدالة وانتقائية فى التطبيق بما يتنافى مع فكرة القانون وما تعنيه من انتظام واضطراد وعدالة كما أن كثيراً من هذه القواعد لا تستجيب لطموحات الشعب ولا تعبر عنها حيث لم تراع عند وضعها مصالح الأغلبية بل وضعت لمصلحة فئة قليلة بما

يجعل هناك انفصاماً بينها وبين الناس فالمشكلة ليست فى أن الشريعة تختلف عن القانون من حيث المستوى ولكنها فى أن الأحكام القانونية مأخوذة من مصادر موازية للشريعة الأمر الذى يعيدنا مرة أخرى للعلاقة بين الأخلاق والقانون فاحترام القانون ومراعاة الأخلاق إنما يكون بالرجوع فيهما لأصل واحد ولكن فى ظل الازدواجية بين أصول وضعية للقانون وأصول دينية للأخلاق كان إهمال القانون وعدم احترامه فالمشكلة هنا تتعلق بهيكل المشروعية العامة فى المجتمع فالمسلمون عرفوا أهمية القانون واحترامه لاستقامة أمور الجماعة وانتظامها حتى أن الإمام الشعرانى رأى أنه يجب على المسلم طاعة الالتزام بقوانين الكفار فى بلادهم مالم تخالف الدين أو تأمر بمنكر فيه وبصدد العلاقة بين الأخلاق والدين لا بد من وضع الضوابط لتدخل الحاكم بتقرير الأحكام لضبط حركة المجتمع إذا ظهر فيها اختلال حتى لا يتم التعلل بالمصلحة لإهمال الشريعة.

يبقى التساؤل الملح عن العمل إذا كان القانون لا يحترم الشريعة الأمر الذى يتطلب الترجيح بين المصالح والمفاسد التى تنبنى على تطبيق هذا القانون بما يثير العديد من الإشكاليات التى تتطلب مزيداً من الدراسة والتفصيل.

و من ناحية أخرى لا يجب أن تستغرقنا المسائل الفنية والقانونية فالقضية قضية حضارية وسياسية بالأساس فإذا كان الخيار الحضارى هو الالتزام بالشريعة الإسلامية فإنه لابد من حسم هذا الاختيار على مستوى النخبة الحاكمة لأنه سيحل أموراً كثيرة كما لا يجب اختزال الشريعة الإسلامية فى تقنين الفقه الإسلامى انسياقاً وراء دعوة بعض الحكام الذين اتخذوا من تقنين بعض أحكام الفقه الإسلامى وتطبيق بعض العقوبات ورقة تستر عورات أنظمة حكمهم كلما أفلست فلم يدر بخلد المطالبين بتطبيق الشريعة الإسلامية أن يقتصر ذلك على عرض بعض أحكام الفقه الإسلامى فى شكل مواد قانونية بصورة عصرية ولكن المطلوب وضع حلول للمشاكل المعاصرة من خلال التوجه الإسلامى فى شكل قواعد قانونية فى صياغة معاصرة مستفيدين من الفقه والتاريخ الإسلامى دون الاقتصار عليهما فالشريعة الإسلامية قضية نهج عدل وحرية وتغيير ونهضة حضارية شاملة .و قد رد الأستاذ جمال الدين عطية بأنه هدف فقط لبيان أن العلاقة بين الشريعة والقانون ليست علاقة ازدواجية يحل أحد طرفيها محل الآخر فحتى فى الشريعة مجال للقانون الذى يعبر عن تكامل النصوص الشرعية وغلاء الأوضاع المتغيرة من وقت لآخر ومن مكان لآخر فالخطورة هنا أن عدم احترام القانون حالياً يستدعى التساؤل حول احترامه فى ظل دولة تطبق الشريعة الإسلامية خاصة أن الكثير من القوانين والتنظيمات الحالية التى وضعت لصيانة أعراض الناس وأموالهم

ستبقى مستمرة حال تطبيق الشريعة ولا مجال للتخوف من فكرة التقنين إذ أن الذين سيوكل إليهم وضعه أهل الحل والعقد من المفكرين والعلماء الذين يمثلون حقيقة مصالح الناس وآرائهم فالاختيار بين الأحكام الشرعية المتعددة يتصل بفقه الواقع وفقه المصالح أكثر من اتصاله بالمسائل الفنية والفقهية الدقيقة .و فى هذا السياق يقدم النقاش حول الأولويات الشرعية مثالاً للإمكانات الهائلة التى تنطوى عليها العلوم الشرعية والتى يمكن إطلاقها من خلال تجديد النظر فيها لتستعيد حيويتها التى ذوت عبر سلسلة من الانقطاعات المتتالية بين هذه العلوم بعضها بعضاً وبينها وبين الواقع .

فعندما وهت وشائج الاتصال بين أحكام الفقه وأصوله وبين هذه الأصول وعلوم العقيدة أخذت الأحكام تتحول من وسائط فاعلة فى تأمين حيوية الجماعة وفى دعم أواصر اللحمة والتماسك الداخلى إلى سياج خارجى أخذ يجمد فى قالبه الشكلى. المجرد.

فموضوع الأوليات الشرعية كنظرة منهجية متجددة تجمع بين علم الفقه وأصوله وعلوم الشريعة الأخرى وإن كان جديداً فى عنوانه وأسلوبه فإنه معروف ومطروق فى معناه وروحه فى الخبرة الإسلامية .

و يجدر بداية التمييز بين نظام التعارض والترجيح الذى كثيراً ما يتداخل مع نظام الأولويات فالأول نظام يتعلق بطرق حل التعارض بين الأدلة من حيث دلالة النصوص على حين يتصل نظام الأولويات بتطبيق هذه النصوص على الواقع وفى هذا يرى الإمام الشاطبى أن المجتهد يجب عليه النظر فيما يصلح بالمكلف فى نفسه بحسب وقت دون وقت وحال دون حال "إذ أن النفوس ليست فى قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد ...." فهذا النظر فى مآلات الأفعال مجال " صعب المورد إلا أنه عذب المذاق محمود الغب جار على مقاصد الشريعة" .

فقد اهتم الإسلام بموضوع الأولويات اهتماماً لايدانيه فيه أى دين أو فلسفة أو حتى علم من العلوم حيث اقتصر تحديد الأولويات على محاولات غير ناضجة فى علمى النفس والاقتصاد لترتيب الحاجات الإنسانية لا تقترب بحال مما عليه نظام الأولويات فى الشريعة الإسلامية من تبلور وانضباط الأمر الذى يظهر من استعراض القواعد الأصولية والفقهية ومقاصد الشريعة التى أفاض العلماء فى بيانها باعتبارها المعانى والحكم الملحوظة للشارع فى جميع أحوال التشريع أو معظمها فلا تختص بنوع خاص من أحكام الشريعة فالتشريع الإلهى منوط بمقاصد وحِكَم تهدف كلها إلى حفظ العالم

بتحقيق المصالح وإبطال المفاسد ويمكن تقسيم هذه المصالح إلى ضروريات وحاجيات وتحسينات وتحت باب الضروريات أشار العلماء إلى الكليات الخمس الدين ، النفس ، العقل ، النسل ، المال وضربوا الأمثلة لكل نوع من هذه الأنواع سواء على مستوى الإيجاد أو الحفظ والأمر نفسه بالنسبة للحاجيات والتحسينات وأشار العلماء على كل مستوى من المستويات الثلاثة إلى وجود أحكام مكملة لها تعين على تحقيق الهدف منها وبين العلماء أن هذا الترتيب متعلق الأولويات أى أنه إذا ترتب على مراعاة واحد من المستويات إخلال بما يسبقه فإنه يهمل .

ومن ناحية أخرى فرق العلماء بين المصالح الكلية أو المصلحة العامة لجميع الأمة والمصلحة الخاصة للفرد أو جمع محدود من الأفراد ومن ثم وجبن تقديم المصلحة العامة على الخاصة لدى تعارضيهما وقد تبلورت من هذه القواعد وغيرها نظام واضح للأولويات انعكس فى شكل قواعد عديدة مبسوطة فى كتب الفقه والأصول وكتب الأشباه والنظائر .

إلا أن ذلك لا يعنى خلو هذا النظام من إشكالات تتعلق أولاها بترتيب الكليات الخمس على ضوء ما ورد فى الحديث الشريف من أن «من قتل دون ماله فهو شهيد ومن قتل دون عرضه فهو شهيد» فهل يعنى ذلك تقديم العرض والمال على الدين أم أن هذا الحديث يتعلق بنظام آخر للأولويات؟ المحقق أنه لاهذا ولا ذاك لأن رد العدوان عن العرض والمال أصل من أصول الدين **﴿والذين إذا أصابهم البغى هم ينتصرون﴾** .

و تتعلق الإشكالية الثانية بمدى الحاجة للإضافة إلى هذه الكليات إذ يرى الشيخ الغزالى فى هذا الصدد ضرورة إضافة العدالة باعتبارها هدف النبوات كلها والحرية التى لابد منها لضبط نظام الدولة كمتطلب سابق للعدالة فالأمة الحرة هى التى تقيم أمرها بالعدالة وبغض النظر عما إذا كانت هذه الكليات تدخل مع الكليات الخمس أم أنها تتعلق - كما يرى البعض - بنظام آخر يسبق المقاصد التى وضعها الإمام الشاطبى فإنه لابد من التأكيد عليها استفادةً من خبرة التاريخ الإسلامى وما نتج عن اختلال ميزان العدالة وافتقاد الحرية فيها من آثار مدمرة على كيان الأمة ومن ثَم يذهب البعض إلى ضرورة تجديد هذه الكليات بالاهتمام بالجانب المتعلق بنظام الجماعة فيها وأسلوب تناولها فلا يمكن أن يستمر التدليل على حفظ الإسلام للعقل بتحريمه للخمر فقد حارب الإسلام أيضاً كل ما من شأنه أن يزيف الوعى ويخمر العقل من ضلالات الهوى

والتعصب كما أن حفظ النفس لا يعنى حفظ الذات الفردية فقط بل حفظ ذاتي الجماعة أيضاً بحفظ أصولها ومقوماتها .

و تتعلق الإشكالية الثالثة بمدى نسبية ترتيب هذه الكليات فهل هذا الترتيب ثابت أم نسبى يتغير بتغير المجتمعات والأزمان ؟ وهل وضع المفردات التطبيقية تحت أحد هذه العناوين الكلية يقبل التطور أم لا؟

إن الرجوع لمصادر نظام الأولويات يكفل الإجابة على مثل هذه التساؤلات إذ تأتى القواعد الأصولية على رأس قواعد نظام الأولويات وهى بوصفها قواعد أصولية قواعد قطعية بمعنى أنها يقينة لاشك فيها ولاتغيير لأنها بمثابة الميزان الذى يجب ألا يتطرق إليه الشك وإلا ما استحق هذا الاسم فهذه القواعد الأصولية تستند إلى مجمل جزئيات الشريعة لا إلى نص بعينه فيما يسميه الإمام الشاطبى بـ "التواتر المعنوي" .

و تقدم هذه القواعد بسماتها السابقة الإطار النظرى المتفق عليه الذى يمكن لكل فرد أو جماعة أن يشتق منه نظامه الخاص للأولويات .

ثم تأتى فى مرحلة تالية القواعد الفقهية التى تتسم بدرجة من اليقينية لكنها لا ترقى لمرتبة القواعد القطعية وبالتالى يمكن الاستئناس بها فقط أما تطبيق الأولويات فى الواقع وتحديد أولويات معينة فأمر متغير ومن هنا كان وصف الإمام الشاطبى لبعض المقاصد بأنها إضافية بمعنى " أنها تختلف من شخص لشخص ومن زمان إلى زمان" ويتسق هذا مع هو معروف فى الدراسات الاقتصادية والاجتماعية من تطور الأولويات.

و يتضح من العرض السابق أن نظام الأولويات فى الخبرة الإسلامية لم يكن مجرد تصور فكرى ولا مجرد ترف تنظيرى بل أخذ طريقه إلى حياة الأمة العلمية بدءاً من موقف الصحابة فى اختيار الخليفة وجنازة النبى ﷺ لم تشيع بعد لما علموه من خطورة تأجيل اختيار الخليفة على وحد ة الأمة إلى أن نصل لموقف ابن تيمية من المماليك حفظاً لوجود الأمة وهويتها الأمر الذى يَجُب أى اعتبار آخر فنراه يصنف "اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أهل الجحيم" فوجود نظام للأولويات كنظام يتسم بالمنطقية ويعين الإنسان على ترشيد قراراته وترشيد ترتيب أولوياته واختياراته فيما بينها أحد علامات رشد الفرد والجماعة ويزداد الأمر خطورة فى ظل مرحلة الاضطراب الفكرى والثقافى بما يجعل الحاجة ملحة لوضع نظام للأولويات لتحديد المسارات التى ينبغى على الأمة أن

تتجه إليها فى محاولة الإصلاح والتغيير وإذا كان لنا أن نحدد أولويات الحركة الإسلامية وبرنامج الدعوة فيجب أن تأتى على رأسها قضية الاستقلال والتبعية .

المهم طرح مسألة الأولويات على كل المستويات لتصل إلى تنظيم حياة الرجل العادى ولن يتم هذا إلا باستيعاب العقل المسلم لشعب الإيمان السبعين ورسم خريطة لها تبين الأصول والفروع ودراسة الوسائل التى لا تتم الأركان /الغايات إلا بها وبما يتطلب إدخال الأولويات فى إطار يجمع بين التربية الأخلاقية والعلم بالشريعة فيجب تعليم فقه الأولويات فى كافة مراحل التعليم ليس فى شكل قواعد جامدة بل بتعليم كيفية الاستفادة منها بصورة عملية سواء من خلال اختبارات بسيطة أو مسابقات وبهذا الأسلوب يتم تجديد مناهج التربية الدينية لإعادة التعامل معها على أسس منطقية لا كما ينظر إليها الآن كمجرد مجموعة من الأوامر والنواهى المنبتة الصلة عن غاياتها ومراميها .

و يمكن الاستعانة فى هذا الصدد بما يتيحه الحاسب من إمكانات فى برامج تعليمية مناسبة للجميع وبالطبع لا يمكن أن توقع من هذه البرامج أن تصل لما وصلت إليه برامج المواريث التى تقوم على قواعد محددة لا تتغير بينما تحديد الأولويات فيه مجال لاجتهاد الإنسان وتقديره ومن ناحية أخرى فليس مطلوباً أن يكون الحاسب الآلى مدعاة للكسل العقلى بقدر أن يكون أداة معاونة للإبداع ويمكن الاستفادة فى هذا الصدد من "نسق الخبير" و قواعد المعرفة المستخدمة فى تحديد المرض وفق ما يمد به الطبيب جهاز الحاسب من معلومات عن حالة المريض .

أما على مستوى العلوم الاجتماعية فقد شهد علم الاقتصاد الإسلامى فى مجال التنمية وتخطيط الإنفاق محاولات رائدة للاستفادة من نظام الأولويات ويشير البعض فى هذا السياق لثلاث مجموعات من الأولويات فى إطار علم الاقتصاد الأولى توفير حد الكفاف للإنسان المسلم والثانية الدفاع الاقتصادى بمعنى تحقيق الاستقلال الاقتصادى للعالم الإسلامى أما المجموعة الثالثة فتتصل باقتصاديات التعليم فى مفهومه الشامل .

ولكننا عندما نتزل إلى المستوى الجزئى يواجهنا التساؤل من الذى يتولى تطبيق نظام الأولويات هل تتحمل الدولة مسئولية ذلك أم من خلال آليات السوق بطريقة التحسس؟ وهنا يمكن استلهام نظرة الإسلام المتوازنة للفرد والجماعة اللذان يتفاعلان فى إطار هداية الوحى لهما .

إذا كانت الأولويات تختلف من مساق علمى لآخر فإن فى ذلك مدعاة للاهتمام بالنسق الإسلامى فى شموله بالتأكيد على ترتيب وتصنيف قواعد هذا النسق الذى يقرب من شكل الدوائر التى تحتويها دوائر أكبر وصولاً للدائرة الأكبر - كليات العقيدة والدين - التى تحتوى كل ماعداها .

في السنن الإلهية*

إعداد : عبد الله جاد

النقاش حول السنن الإلهية في الآفاق والأنفس نقاش حول فحوى إسلامية المعرفة باعتبارها دعوة لتجاوز الأزمة التي تعانيها مناهج الفكر الإنساني ، والتي تظهر في قراءتها المبتسرة للواقع ، فإسلامية المعرفة رؤية معرفية إنسانية ، لا تقتصر على الفكر الإسلامي ، وإن كانت تتخذ من تجديده أساسها ومنطلقها ، فلا يستهدف فكر إسلامية المعرفة إضافة فكرانية أو مذهبية جديدة تنضم للمذهبيات الأخرى الموجودة الليبرالية والاشتراكية و...لتقدم رؤيتها كمدرسة إسلامية في العلوم الاجتماعية المختلفة ضمن النموذج المعرفي السائد ، بل تقدم إسلامية المعرفة نفسها كمشروع لبديل معرفي يستوعب ويتجاوز المنظور المعرفي السائد ، لذلك يؤثر البعض استخدام تعبير علم اجتماع إسلامي وعلم نفس إسلامي للدلالة على المعرفة العلمية المنضبطة بالإطار الإسلامي والتي تتخذ من عناصر التصور الإسلامي منطلقاتها ومنهجيتها.

و عليه كان الجمع بين القراءتين: قراءة كتاب الله المسطر (الوحي) وكتاب الكون المنظور وتكاملهما في تحصيل المعرفة هو مصدر تميز الدعوة لإسلامية المعرفة ،و في الوقت نفسه مثار العديد من الإشكاليات النظرية والمنهجية التي يثيرها هذا التكامل في بناء المنهجية المعرفية الإسلامية .

و تتعلق أول هذه الإشكاليات بمنهج التعامل مع الوحي ،قرآناً وسنة ،باعتباره الميزان والمعيار للمنهجية الإسلامية ،تأصيلاً وتنظيراً ، توظيفاً وتفعيلاً، ومن ثم كان لابد أن يتسم هذا المنهج بالقراءة الكلية للكتاب والسنة فترجع للقرآن الكريم في مجمله ، دون الاقتصار على آيات الأحكام التي لا يتجاوز عددها خمسمائة آية من مجمل آيات القرآن الكريم التي تنتظم في محاور عديدة منها - إلى جانب الأحكام - الأخلاق والمعاملات والعقائد و...والسنن التي أشار إليها القرآن الكريم باعتبارها تحكم حركة الكون والإنسان وعلاقاته الاجتماعية ، وأخبر عن بعض سماتها وأنه لا تبديل فيها ولا

* الأفكار المطروحة هي خلاصة المحاضرات وحلقات النقاش التي أقامها المعهد حول :
- سنن الله في الآفاق والأنفس ، ١٩٩٠ .
- أيام خلق الكون الستة ، ١٩٩٠ .
- السنن الاجتماعية والتعبير الحضاري ، ١٩٩٤ .

تحويل ، ومن ذلك قوله تعالى ﴿سنة الله فى الذين خلوا من قبل وكان أمر الله قدراً مقدوراً﴾ [الأحزاب : ٣٨] ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾ [الأحزاب : ٦٢] ﴿قد خلت من قبلكم سنن فسيروا فى الأرض فانظروا كيف كانت عاقبة المكذبين﴾ [آل عمران : ١٣٧] ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾ [الفتح : ٢٣].

هذا عن الآيات التى أشارت لوجود مثل هذه السنن المطردة مع ملاحظة أن معنى السنة فى الآيات العديدة التى وردت فيها ليس متطابقاً ، فقوله تعالى ﴿قد خلت من قبلكم سنن﴾ جاء تعليقاً على هزيمة أحد ويختلف معنى السنة هنا عما جاء فى قوله تعالى ﴿يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم﴾ بما يوجب تعريف السنة وبيان كيفية التعرف على الآيات التى تشير لمثل هذه السنن.

الواقع أن العودة للمعاجم وكشافات التعريفات والمصطلحات لاتسعفنا بتعريف واضح لها ؛ حيث غالباً ما تكتفى بالتعريف الاصطلاحى للسنة النبوية ، وإن كان ذلك لا يمنع من وجود إشارات لمسألة السنن الكونية والاجتماعية فى تفسير المنار حين أشار لأهمية هذا الموضوع وافتقاده فى علوم المسلمين ، الذين كان عليهم تطوير العلوم حول هذه السنن التى أشار القرآن إليها كما طوروا العلوم الخادمة للقرآن الكريم من بلاغة ونحو وصرف .

و إلى نفس المعنى أشار ابن خلدون الذى رأى فى مقدمته أول كتاب ينهض للتصدى لهذا الموضوع والحقيقة أنه - كما سيتضح لاحقاً - فإن السلف من علماء المسلمين ربما لم يعرضوا لهذا الموضوع بالتنظير فى كتب مستقلة ، إلا أن القراءة الإجمالية للتراث توضح أن العقلية المسلمة تشكلت بمنطق السنن ،و هو ما يظهر فى العلوم التى أسسوها والتقدم العلمى الذى أحرزوه . فهم أعملوا منطق السنن فى بحوثهم وأعمالهم ، خاصة وأن الإشارة لسنن الله فى الآفاق والأنفس أتت لا لتضع تفصيلاً لأسس وحقائق العلوم المختلفة ، بل لحفز العقل المسلم على البحث والنظر وطلب العلم ، ونحن نعلم الآن أن ابن خلدون لم يكن فريداً فى مضماره ، بل نقل عن معاصريه وأثر فيهم وتأثر بهم ، وكان نبتاً طبيعياً للثقافة الإسلامية فى عصره ، بل إننا نجد اهتماماً بموضوع السنن حتى عند بعض المتأخرين كالمقريزى فى كتابه "غياث الأمم فى التياث الظلم" وبصورة أوضح عند ابن تيمية الذى علق على قوله تعالى ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾ بقوله "وهذا من مقتضى حكمته أنه يقضى فى الأمور المتماثلة بقضاء مماثل لا بقضاء مخالف ، فإذا كان قد نصر المؤمنين لأنهم مؤمنون كان

هذا موجباً لنصرهم حيث وجد هذا الوصف ،بخلاف إذا ما عصوا ونقضوا أيمانهم ، ولفظ السنة يدل على التماثل فإنه سبحانه إذا حكم فى الأمور بحكم فإن ذلك لا ينقض ولا يتبدل ولا يتحول ، بل هو سبحانه لا يفرق بين المتماثلين ... ويفرق بين المختلفين، كما دل فى ذلك فى مواقع مختلفة كقوله ﴿أفنجعل المسلمين كالمجرمين﴾ ومن هذا الباب جاءت قصص المتقدمين عبرة لنا ولولا القياس واطراد فعله وسنته لم يصح الاعتبار بها" .

و يمكن فى مقام تمييز آيات السنن المقابلة بينها وبين آيات الأحكام فالقوانين التى جاء بها الوحى تنقسم إلى نوعين:-

• نوع حتمى يجريه الله تعالى بذاته دون تدخل البشر فيه (السنن) ،و نوع يأتى فى إطار سنة الابتلاء والاستخلاف فى الأرض (الأحكام) ، فهى متروكة لاختيار الانسان المكلف بها إلا أنه عندما يلتزم بها تشحن طاقاته الإنسانية والروحية - إعمالاً للسنن - وتجعل من إرادته قوة محركة للمسار الاجتماعى فيختزن الوقت والجهد .

وتفيد هنا المقارنة بالعلوم التى يتفاعل فيها الاهتمام بالواقع كما هو(الجانب الموضوعى) ،و الاهتمام بالجانب المعيارى القيمى (المثال) ، ولكن عادة ما يغلب على العلم ما الاهتمام بالشق الواقعى بحيث يمكن وصفه بأنه علم موضوعى كالعلوم الطبيعية، أو يهتم بالشق المعيارى كعلم الأخلاق ، أو يزيد الاهتمام فيها بالجانب المعيارى كالعلوم الإنسانية والاجتماعية بصفة عامة .

أما إذا انتقلنا لمزيد من التحديد لآيات السنن ، فسنجد أن الغالب استخدام الاسلوب الخبرى فى آيات السنن على حين تأتى الأحكام التكليفية فى صيغة الإنشاء وعندما تأتى آيات السنن فى الأساليب الخبرية فإنها إما تتحدث عن علاقات سببية بين الظواهر ، فتكون أقرب لمفهوم القانون العلمى ، أو تأتى مجردة من هذه العلاقات تصف أحداثاً وقعت فى الماضى أو تتنبأ بالمستقبل .

وفى تلك الحالة الأولى يركز القرآن الكريم على العلاقة السببية بين ظاهرة وأخرى أكثر مما يركز على وصف وقائع متناهية ، فمن مجموع الأحداث التى تتكرر وقائعها برغم اختلاف أشكالها وظروفها يسجل القرآن وجود سنة تحكم سير المجتمعات الإنسانية وتعبر عن تماثل دلالات هذه الأحداث ، بما يضمن لها نوعاً من التكرار والاطراد يصفه القرآن بأنه لا تبديل له ولا تحويل.

ولما كان القرآن الكريم كتاب هداية، فقد أولى الاهتمام بسنن النفس أكثر من آيات الآفاق، ففي إطار سنن النفس نجد قول الله تعالى ﴿**ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها**﴾[الشمس : ٨] و ﴿**وهديناه النجدين**﴾ [البلد : ١٠] و ﴿**إن الإنسان خلق هلوعا وإذا مسه الشر جزوعاً وإذا مسه الخير منوعاً**﴾ [المعارج : ١٩]، وفي سنن المجتمع نجد ﴿**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾ [الرعد : ١١] و ﴿**لكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستئخرون ساعة ولا يستقدمون**﴾ [الأعراف : ٣٤] و ﴿**إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون**﴾ [النمل : ٣٤] و﴿**لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض**﴾ [البقرة : ٢٥١] وفي الاقتصاد ﴿**وتأكلون التراث أكلاً لّما وتحبون المال حباً جماً**﴾ [الفجر : ١٩-٢٠] و ﴿**لو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض**﴾ [الأعراف : ٩٦] و﴿**نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً**﴾ [الزخرف : ٣٢] و﴿**من يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب**﴾ [الطلاق : ٢].

و يلاحظ الارتباط بين الشق التكليفي والسنني في الآيات فمثلاً ﴿**وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل**﴾ تكليف تنبني عليه السنة ﴿**ترهبون به عدو الله وعدوكم**﴾ وبعد الحديث عن سنة الله تعالى في النفس يأتي التكليف ﴿**قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها**﴾ ويظهر هذا التكامل في أجلى صورة في الأحكام التشريعية ، التي تعبر في الوقت نفسه عن سنن اجتماعية نافذة ،و من ذلك قوله تعالى ﴿**ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب**﴾ [البقرة : ١٧٩] فهذه الآية وإن كانت تعبر عن حكم شرعي (إيجاب القصاص)، فإنها تعبر أيضاً عن قانون اجتماعي بين العلاقة الجدلية الموجودة بين نظام القصاص واستقرار الحياة الاجتماعية ، وكذلك فإن مجموع الآيات التي تبرز الوظيفة الاجتماعية للعبادات تعتبر أحكاماً واقعية ، فهي تقرر علاقة طردية بين هذه الأحكام التشريعية وبين ثمرتها في الحياة الاجتماعية.

وتثير آيات السنن التساؤل حول ما إذا كانت السنن الواردة في هذه الآيات وردت على سبيل الحصر أم التمثيل ، وتذهب الآراء إلى أن السنن التي أشارت إليها الآيات والأحاديث النبوية ليست كل السنن الكونية والاجتماعية، فهي قد وردت لحفز الأذهان وتنبيه العقول للتفكير والبحث في سنن الأفاق والأنفس ، وتستشهد هذه الآراء

بما ذهب إليه الأستاذ الإمام محمد عبده والشيخ ابن عاشور من تخطئة من قال بأن القرآن قد حوى علم كل شئ ، استناداً لقوله تعالى ﴿ما فرطنا فى الكتاب من شئ﴾ خاصةً وأن إعمال قواعد التفسير يوضح أن استعمال بعض الألفاظ قد يكون له دلالة مخصوصة ،فعندما يصف الهدهد الملكة بلقيس بأنها ﴿أوتيت من كل شئ﴾ لا يأتى هذا الوصف على إطلاقه .

ومع وجاهة هذا الرأى ،فإن البعض يرى التفرقة بين منهج القرآن فى التعامل مع السنن الكونية الطبيعية وبين السنن الاجتماعية والإنسانية ، ففى الأولى مر القرآن عليها مرور الكرام ولكنه فصّل فى الثانية ، باعتباره كتاب هداية للإنسان الذى قد يفتن بعقله فيتجه يميناً أو يساراً، فكان لابد أن يطرق القرآن كل أبواب الاجتماع الإنسانى ليهدى الناس فى علاقاتهم ونظمهم الاجتماعية ،بما يحقق المصلحة التى قد يعجز الإنسان عن الوصول إليها حتى أن البعض ليرى أنه يمكن استمداد مقومات علم الاجتماع كاملة من القرآن الكريم ، وباعتبار طبيعة السنن كقوانين كلية شاملة مطلقة فى الزمان والمكان لا يتوقع أن ترد فى القرآن الكريم فى تفصيلاتها وجزئياتها وطرق تعينها وشروط انطباقها، و فى الوقت نفسه فإن القرآن لا يمكن أن يغادرها ،فهى موجودة كلها فى القرآن الكريم على سبيل الحصر، لكنه حصر يتسق مع طبيعتها ككليات وثوابت ، فهو حصر إجمال وإشارة وإن تأخر الوعى بهذه السنن أحياناً .

وفى كل الأحوال، لابد من قيام دراسات لتحديد الآيات التى تناولت هذه السنن ومستوياتها والعلاقات التى يمكن أن تقوم بين هذه السنن ، ومعايير تصنيفها ، ويمكن البدء فى هذا الصدد من جهود المفكرين الذين تعرضوا لهذا الموضوع مثل : مالك بن نبي، وباقر الصدر، وإبراهيم الوزير ، وعماد الدين خليل وغيرهم.

ومن ناحية أخرى فإن تمييز آيات السنن عن آيات الأحكام يستتبع اختلاف المنهج المستخدم فى تفسير كل منهما – أو بتعبير أدق – فى دراسة كل منهما ؛ حيث لا يمكن الاقتصار فى دراسة آيات السنن على الأساليب المعتادة-فى تفسير آيات الأحكام التكليفية من معرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ ، وقواعد اللغة العربية ، بل يجب استخدام المناهج التجريبية والعملية المتبعة فى العلوم المختلفة ،و هو ما استلفت انتباه ابن خلدون الذى رأى أن أسلوب الجرح والتعديل وإن كان كافياً فى تمحيص الآثار المتعلقة بالأحكام التكليفية فإنه ليس كذلك بالنسبة لتقويم الأخبار فى علم

التاريخ ، وعد أحد أسباب تطرق الكذب للأخبار، الجهل بطبائع العمران ، فمعرفة هذه الطبائع هى الميزان القويم فى تمحيص الصادق من الكاذب فيه .

دون أن يعنى ذلك إهمال دراسة اللغة العربية وفهم أسرار التنزيل ، فهذا كله متطلبات أولية لأى باحث يريد أن يلج دراسة القرآن الكريم والسنة المشرفة .

إلا أن الاكتفاء بالتفاسير الموجودة فى آيات السنن قد يؤدى إلى مزالق خطيرة ، بما فى ذلك إيهام التعارض بين العلم والآيات القرآنية ،أو الوقوع فى أخطاء علمية نتيجة الاقتصار على هذا المنهج .

فكأن هناك مستويين فى الدراسة مستوى أول يجب أن يحصله كل دارس للوحى، يتعلق بدقائق اللغة العربية وأسرارها والعلوم الشرعية الخادمة للوحى ، ومستوى آخر يختلف حسب تخصص كل باحث .

ويتيح استخدام المناهج العلمية الاستفادة من آيات السنن وتفعيلها بما يؤدى إلى مزيد من التطور والتقدم للعلم البشري، وإصلاح هياكل المعرفة الإنسانية التى قد تقوم على الحس وحده ، فمثلاً بالنسبة للآية الكريمة ﴿**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾ فإن هذه السنة يمكن أن تكون أساساً لعمل تراكم علمى ، يفيد فى الإجابة عن الأسئلة المثارة حول أشكال التغيير ووسائله وأسبابه ، كما أن هناك من قد يحاجج بأن سنة معينة ليست من السنن التى تحكم الكون ، فهل تنتقل السنة بذلك إلى الجانب المعيارى ،أم أنه يمكن اشتقاق فروض من هذه السنن ويجرى دراستها وإثباتها بالشواهد المعاشة ،فهذه القوانين ليست مجرد قوانين صورية نظرية ذات طابع افتراضى ، بل مؤسسة واقعياً لأن الشواهد الواقعية تؤكد صحتها .

و إذا كانت السنن تعبر عن ثوابت لا يمكن إخضاعها للاختبار ، فإن التفسيرات المختلفة لهذه الثوابت يمكن بحثها لإثبات صحتها أو خطأها ، فيمكن بحث الشورى كفكرة فى النماذج الاجتماعية لاختبار صحة أو خطأ تطبيقها فى هذه الخبرات الإنسانية.

إلا أن ذلك يتطلب بداية منهجاً علمياً منضبطاً بأصول التصور الإسلامى ، فاستخدام المناهج التجريبية القائمة على الفروض لا يخلو من اعتراض فهذا المنهج بالصورة المشار إليها من البدء بالفروض العلمية وبحثها وتمحيصها استبقاء لما تثبت

صحتها منها ، أو تعديلها حتى تستقيم النتائج وصولاً للقانون العلمى ليس منهجاً إلا بالمعنى الواسع لهذه الكلمة ، فهو أسلوب فى حل المشكلات يستخدمه أى إنسان بل وأى كائن فى العالم ،كما قرر فيلسوف العلم " كارل بوبر" ، أما لدى تناول المنهج بمعناه المحدد، نجد أن لكل منهج افتراضاته ومنطلقاته الفلسفية ، وهنا نلاحظ ارتباط المنهج – والعلم عموماً – بتاريخه وسياقه الاجتماعى ، وفى رأى البعض أن المنهج القائم على الإحصاء والفروض يواجه مشاكل فى العلوم الاجتماعية التى لم يستطع القيام بمهمته فيها بما يثير ضرورة البحث عن منهج جديد للتعامل مع السنن .

ولايقتصر هذا المنهج فى شموله على العلوم الاجتماعية فقط ، بل يمتد إلى العلوم الطبيعية التى تقف وراءها فلسفات متعددة ، فلا يجب فهم حديث النبى ﷺ «أنتم أعلم بشئون دنياكم» على أنه تنحية للدين عن مجال العلوم الطبيعية ومن باب أولى عن العلوم الاجتماعية ، كما لا يمكن اتخاذ الحديث ذريعة لتأسيس العلمانية ومحو القسم الأكبر من المعاملات فى الدين ،بل يوضح هذا الحديث أن الوحى لم يأت ليحدد طرائق المعيشة المادية فى صورة معينة .

أكثر من ذلك، يرى البعض أن فى إباحة النبى ﷺ لأصحابه بتأبير النخيل بعد نهيهم عنه إشارة لتوافق الأحكام مع السنن .

و يثير هذا المنهج الذى يؤالف بين مصادر المعرفة المختلفة من وحى وعقل وحدس وحس إشكالية التعامل مع هذه المصادر من ناحية ،و إشكالات الجمع بينها من ناحية أخرى ، فالموقف من أحاديث الآحاد والقراءة التكاملية للكتاب والسنة وضرورة الاهتمام بصحة المتن إلى جانب السند ، والضوابط التى ترد على شروط هذه الصحة ، وطرق حل التعارض بين المعارف الناتجة عن هذه المصادر المختلفة تعطى مثالاً للإشكالات التى يمكن أن يطرحها هذا المنهج.

لقد كان النقاش حول منهج التعامل مع السنن يحاول تحقيق الاستجابة لعدة اعتبارات منها: الحفاظ للسنن على ثباتها وإطلاقها وصيانتها عن التعسف فى التفسير وفى الوقت نفسه ، الاستفادة منها وتشغيلها وتحقيق مقصدها فى الحث على إعمال العقل المسلم فيها ، والحركة بمقتضاها وبالتالى تباينت الأفكار المطروحة عن مفهوم السنن ، هل السنن مناظر للقانون العلمى أم أن القانون العلمى بلورة للسنة التى تأتى فى صورة مجملة أم أنها هى نفسها القانون العلمى أم أنها الإطار الأشمل فتمثل القوانين

العلمية وقائعها أم هى ما وراء النظريات أو الإطار النظرى التفسيرى الذى يجرى فيه الباحثون المسلمون عملهم ثم ما الهدف من طرح موضوع السنن أساساً هل باعتبارها موجهات لعمل الباحثين المسلمين أم باعتبارها المنطلقات الإسلامية للعلم أم ليتم إصلاح الخلل فى مناهج الفكر الموجودة حالياً والتى تعبر عن قراءة مبتسرة وجزئية للواقع أو كتاب الكون استقلالاً عن الوحى ومن ثم رأى البعض أن أزمة العقل المسلم هى أزمة فى تعامله مع السنن وبالتالى فإن عقمه عن توليد علوم جديدة تفى بحاجات المسلمين تعبير عن هذا القصور.

ومن ثم بدا الخلاف حول الكثير من المفاهيم الأساسية واضحاً وأولها مفهوم القانون الذى يقترب – فى معناه الأصلى – من مفهوم السنة فيعنى القانون أنه يفعل فى الأول مثل ما يفعل فى الثانى أما فى مجال العلم الحديث فإن القانون العلمى تعبير عن لحظة معينة فى تطور العلم بما يجعله لا يساوى الحتمية ومن هنا فإن الحديث عن السببية بصورة تجعلها مرادفة للعلية قد يكون لصالح توطين العلم فى العقلية المسلمة إلا أننا يجب ألا نهمل ماتتعرض له الحتمية والعلية فلسفياً من هجوم شديد يجعلها لا تصلح أساساً لتقدم العلم والأمر نفسه بالنسبة لمفهوم العلم فقد بدا من سوء التعبير ما تكررت الإشارة إليه من القرآن الكريم ليس كتاب علم بمعنى العلم التجريبى الإختبارى فماذا عساه يكون إذن ؟ الأمر الذى حدا بالبعض لإعادة تعريف العلم بصورة تجعله يكاد يتطابق مع مفهوم المعرفة على حين أكد البعض أن العلم فى مفهومه الحديث سواء بمعنى الإجراء المتبع أو جملة الحقائق التى تم التوصل إليها موجود فى القرآن الكريم .

لقد كان التكامل والتفاعل بين السنن والحكام مع التمييز بينهما سمة المعرفة الإسلامية وفى هذا الصدد كان خطاب الشارع يتعلق بنفس الأمر وهو ما يدركه الناس بالحس المعتاد فى مختلف الظروف والبيئات تاركاً التحقق من واقع الأمر لتطور معارف الناس حتى لا يدعى مدع أن تفسيره لخطاب الشارع هو حقيقة السنة الإلهية فلم تعرف الخبرة الإسلامية الفصل المطلق بين الواقع والمثال الذى خبرته التجربة الأوربية نتيجة حجر الكنيسة على الفكر بصورة جعلت النهضة الأوربية غير ممكنة إلا من خلال القطيعة بين الدراسات العلمية والمثال الذى احتكرت الكنيسة التعبير عنه وانعكس ذلك على تصور الفلسفات الوضعية المختلفة لحركة الإنسان فعلى حين آمنت الماركسية بحتمية التطور التاريخى نحو المثال الذى تصورته الاشتراكية دون نفى الفعالية الإنسانية التى تصب فى مسار هذا التطور رأت الوجودية إطلاق حركة الإنسان ليصنع وجوده

دون الخضوع لأى مثال أما الإسلام فقد أقام توازناً محكماً بين حاجات الإنسان وأولويات تحقيقها .

و يثير هذا التفاعل إشكاليات العلاقة بين المعرفة الواقعية المستمدة من قراءة كتب الكون وإعمال الفكر فى السنن من ناحية والمثال سواء كان أحكاماً شرعية تجب قضاء أو خلقاً من ناحية أخرى .

بعبارة أخرى ما مكان القيم الإسلامية من العلوم المختلفة؟ من الواضح أن مقاصد الشريعة باعتبارها تعبر عن غايات الشريعة فى حفظ مصالح الناس يمكن استثماره فى بيان مقاصد كل علم وضبط غاياته ووسائله فهذا الالتزام هو مناط تميز العلوم التى تصطبغ بالصبغة الإسلامية وفى الحقيقة فإن علم النفس الإسلامى أو الاجتماع الإسلامى فى مجتمع إسلامى لا يطلق عليه هذا الوصف فهذه العلوم ليست علوماً متولدة كما قد يوهم اسمها وفى إطار هذا الفهم يكون ارتحال المفاهيم واستعارات المنهجية وارداً فيمكن الاستعانة بكثير من القواعد المنطقية الأصولية فى بناء منهجية العلوم الإنسانية المختلفة .

أما أخلاقيات البحث العلمى وضوابطه فلن تعدو نقطة فرعية فليس فى الإسلام منطقة محرمة على البحث العلمى فى ظل الالتزام بالمنهج والأخلاق الإسلامية وإخلاص القصد والنية.

أما فى مجال السنن الكونية والطبيعية فيجب بداية تحديد المقصد القرآنى من إيراد مثل هذه الإشارات للظواهر الكونية ومن الواضح أنها أتت فى سياق الدعوة إلى ا لله ولفت الانتباه لعظمة الخالق سبحانه وتعالى وتثبيت الإيمان وحفز الهمم إلى النظر والبحث ، ويثير ذلك موضوع الإعجاز العلمى فى القرآن الكريم وما يطرحه من إشكالات تتعلق أولاها بالتسمية نفسها فالمعجزة باعتبارها المصدر الذى تشتق منه كلمة الإعجاز تشير إلى تحدى الخصم بأمر خارق للعادة فهل الحديث عن الإعجاز العلمى يتعلق فعلاً بنوع من المعجزة خاصة وأن هذه الآيات تتحدث عن العادة نفسها لا الأمور الخارقة للعادة أم أن الجهود المبذولة هنا تتعلق بتفسير أو تحقيق علمى للآيات القرآنية وإن كان يرد على ذلك بأن الإعجاز لا تقتضى بالضرورة خرق العادة فالخلق نفسه نوع من الإعجاز كما أن الإعجاز يأتى من أن القرآن قد كشف هذه الحقائق العلمية وقت نزولها فى كلمات غاية فى الدقة والبساطة بكلمات يفهمها العامى وينهل من بحر علومها العالم وإذا تجاوزنا التسمية نجد أن هناك من يرفض الدخول فى متاهات

المقارنة بين الآيات القرآنية والقوانين والنظريات العلمية المتغيرة فالعلم لكى يوصف بأنه كذلك يشترط فيه كما قرر كارل بوبر التغير فإذا ثبت لم يكن علماً وليس من المطلوب إجراء سباق بين الآيات القرآنية التى قد يتم لى أعناقها والكشوف العلمية الجديدة ولو كان ذلك بدعوى مخاطبة غير المسلمين للتدليل على إعجاز القرآن الكريم.

وحتى بفرض سلامة هذه الجهود من الاعتراضات فإنها يجب ألا تتجاوز حدودها فالبحث فى الإعجاز العلمى لا يعدو نقطة فرعية على الأصل وهو البحث فى السنن وأهم من ذلك العقلية العلميـة التى ينشؤها القرآن الكريم فى مقابل العقلية الخرافية التى تضع الظن فى مقام اليقين ﴿**وما يتبع أكثرهم إلا ظناً**﴾ وتقبل التقليد تقليد الهوى والكبراء ولا تقبل البرهان ﴿**قل هاتوا برهانكم**﴾ فالإعجاز العلمى فى القرآن هو فى المنهج الذى أقره القرآن وأكد عليه عندما حث على إعمال العقل وإطلاق ملكاته للبحث فى قوانين الله تعالى فى الكون وبتأكيده على نسبية المعرفة وانفتاح النسق المعرفى الدائم .

وفى المقابل يرد أنصار ما يسمونه التحقيق أو التعميق العلمى لآيات القرآن الكريم بأنه مع التسليم بأن القرآن كتاب هداية فإنه أيضاً كتاب هداية للعلوم الطبيعية والاجتماعية وفى رأيهم أن العلم بمفهومه الجديد قرآنى المنهج والمحتوى فالقرآن نزل للبشرية جمعاء إلى يوم القيامة على اختلاف ثقافاتها وتنوع علوم أهلها فيأخذ كل عقل منه ما يطيق فإذا كانت بعض العقول قد توصلت إلى ما خفى على غيرها من المعانى والإشارات ففى هذا تصديق للحديث «لا تنقضى عجائبه ولا يخلق من كثرة الرد» كما أن استخدام العلوم الكونية لبيان أوجه العظمة والإعجاز فى القرآن الكريم يدخل فى باب الاقتداء بالسلف الصالح الذين استخدموا علوم اللغة – وهى العلوم المتاحة وقتها لبيان أوجه الإعجاز القرآنى فلماذا نقر لهم مافعلوه ونحرم على علماء الكونيات وعلوم الفطرة أن يدلوا بدلوهم خاصة وأن بعض التفاسير القديمة – برأى البعض – أوردت آراء غير صحيحة بصدد الآيات الكونية والتى نعدها الآن بدهيات أكثر من ذلك فإن التكوين العلمى لعلماء المسلمين فى العصور الإسلامية الزاهرة كان يقتضى بأن يبدأ العالم بدراسة العلوم الكونية من فلك وطب ورياضيات ثم يتبعها بالعلوم الشرعية حتى يصبح العالم مواكباً لعصره يصدر فى نظره واجتهاده عن نظرة شاملة كلية .

أيما كان الأمر فإن إعمال الضوابط التى ترد على هذا الموضوع والتى يتفق عليها الجميع سيؤدى لالتقاء الآراء على كلمة سواء فيه ودون إفراط أو تفريط ودون غلو فى

أى من الاتجاهين ومن الضوابط المطروحة فى هذا الصدد ضرورة الرجوع أولاً إلى المأثور من الأحاديث فى التفسير والاستئناس بالتفاسير المختلفة والتضلع فى العلوم الشرعية المساعدة والتثبت من حقائق الكشوف الكونية فلا يؤخذ إلا بالحقائق العلمية الثابتة والابتعاد عن النظريات والفروض والظنون والإقرار بأن السبق العلمى ليس كافياً للاستدلال على إعجاز القرآن فلا يجوز الدخول فى سباق بين الآيات القرآنية وعلوم البشر التى لا تعدو لمحات يسيرة من علم الله الشامل والتزام شروط التأويل فلو تم الالتزام بهذه الضوابط لهدأت المخاوف ولما سمعنا فى هذا الملتقى بهذه الآراء التى تفسر قوله تعالى ﴿لتركبن طبقاً عن طبق﴾ بأنها إعلام عن وصول الإنسان للقمر وأن الأطباق هى التى يتدرب فيها رواد الفضاء وأن قوله تعالى ﴿وما أنتم بمعجزين فى الأرض ولا فى السماء﴾ إشارة لهذا الصعود ولا شك أن تفسير ابن كثير بأن الخطاب موجه هنا لأهل السماء أصح كثيراً من هذا التفسير "العلمى" وإذا كنا فى حاجة لعلم كلام جديد يماثل ما أقامه أسلافنا للدفاع عن عقيدتنا فإنه يجب أن ينبنى على أصول نظرية ومقدمات منطقية فى مواجهة التيارات الفكرية المناوئة وليس على الاكتشافات الحديثة فقط.

إن الانتقال من الحديث المجرد حول الموضوع لتناول حالة دراسية واقعية يمكن أن يجلى كيفية التعامل مع العديد من الإشكالات المتعلقة بالموضوع فدراسة أيام خلق الكون باعتبارها دراسة تتعلق بمجال العلوم الطبيعية لتبين منهج حل هذه الإشكالات وتجاوزها أمر أدعى للتقدم بخطى ثابتة فى مجال العلوم الاجتماعية بسماتها الخاصة سواء من حيث طبيعة علميتها أو منهجيتها.

أيام الخلق الستة :

فقد روى الإمام مسلم أن أبا هريرة ﷺ قال «أخذ رسول الله ﷺ بيدى فقال: خلق الله التربة يوم السبت وخلق فيها الجبال يوم الأحد وخلق الشجر يوم الاثنين وخلق المكروه يوم الثلاثاء وخلق النور يوم الأربعاء وبعث فيها الدواب يوم الخميس وخلق آدم عليه السلام بعد عصر يوم الجمعة وفى آخر ساعة من النهار» .

فكيف يمكن دفع هذا التعارض الظاهرى بين هذا الحديث وما ورد فى القرآن الكريم من آيات فى الباب نفسه وكيف يمكن الجمع بين هذه الآيات التى وردت فى

مواضع متفرقة من القرآن الكريم ومن ناحية أخرى هل يتسق ما كشفه العلم الحديث مع ما أورده الوحى فى هذا الصدد ؟

إجمالاً ، ما منهج التعامل مع المصادر المعرفية الإلهية "الوحى" والبشرية من حسية وعقلية وكيف يمكن الجمع بين هذه المصادر كلها فى تواؤم واتساق ؟

من الواضح أن هذا يتطلب منهجية تقوم على الفهم الشامل والمتكامل لآيات القرآن الكريم والسنة النبوية من ناحية ورؤية متكاملة تجمع بينهما من ناحية أخرى ويعنى ذلك – ضمن ما يعنى – الجمع بين الآيات المتفرقة التى تعالج موضوعاً واحداً وتمحيص متن الأحاديث النبوية ضمن بقية الأحاديث وفى ضوء القرآن الكريم .

كما تفيد التفرقة بين الظنى والقطعى فى ما ورد وما جاءت به العلوم الطبيعية والاجتماعية الحديثة كقاعدة منهجية قويمة فى الجمع بين هذين المصدرين من مصادر المعرفة .

و بهذا المنهج تتقدم الرؤية المطروحة هنا خطوة أبعد بإثبات تأييد العلم لما ورد فى الوحى عن مراحل الخلق .

فقد أثبت العلم أن الكون مخلوق وأن له بداية ونهاية مستخدماً أدلة عديدة منها ظاهرة تمدد الكون حيث يرى العلماء أن الكون بدأ بانفجار عظيم من نقطة معينة و لم يزل يتمدد إلى الآن ومما يدل على ذلك أن الكون لا يزال مملوء بالأيدروجين الكونى فلو كان الكون أزلياً لتحول الأيدروجين إلى نجوم انتهت منذ زمن بعيد بعد إشعاعها لحرارتها وفقاً للقانون الثانى للديناميكا الحرارية والذى يقول بأن الجسم الساخن يعطى للبارد حرارته دون العكس .

ويمكن استناداً لآيات القرآن الكريم حساب عمر الكون والذى أظهرت نتائجه توافقاً مع ما انتهى إليه العلم استناداً إلى النظريات السابقة فى تحديد عمر الكون فى جدول تمدد الكون .

فقد قاس العلماء الانفجار الكونى بما أسموه ارتداد المجرات عن بعضها البعض فقدروا عمر الكون بدءً من هذا الانفجار ب١٣ مليون سنة وعرفوا عمر الأرض بتحديد لحظة انفصالها عن الشمس قبل أن تتطور من ٤٧٠٠ سنة ثم قاموا بحساب

العصور الجيولوجية المختلفة حتى عصر الحياة الحديثة أو عصر الثدييات الذى بدأ من ٦٥ مليون سنة .

أما فى القرآن الكريم فيجدر فى البداية تحديد المفاهيم الأساسية الواردة فيه مثل اليوم والزمن فمن خلال استعراض آيات القران الكريم يمكن الخلوص إلى نسبية مفهوم الزمن فمفهوم اليوم قد يدل على فترة زمنية معينة أو حدث معين فيتحدث القرآن الكريم عن يوم حنين وعن أيام الله وعن يوم كخمسين ألف سنة مما نعد ونجد بمجمع اللغة العربية يفسر اليوم بأنه الزمن المقرون به حدث من الأحداث طال أم قصر فأيام خلق الكون الستة إذن هى تعبير عن مراحل قد تصل إلى بلايين السنين ولكنها فى الوقت نفسه أيام متساوية فقد قال الله تعالى «**قل أئنكم لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين وتجعلون له أنداداً ذلك رب العالمين . وجعل فيها رواسى من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها فى أربعة أيام سواء للسائلين . ثم استوى إلى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين . فقضاهن سبع سموات فى يومين وأوحى فى كل سماء أمرها وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظاً ذلك تقدير العزيز العليم**» [فصلت : ٩-١٢] فليست الأيام هنا ثمانية كما قال بعض المستشرقين مدعين أن القرآن الكريم يعارض نفسه فتارة يخبر أن أيام الخلق ستة ومرة يقول إنها ثمانية على حين تدل الآيات على أن الأربعة أيام المشار إليها تشمل يومى الخلق ويعقب الشيخ الشعراوى على تفسير هذه الآيات بقوله أن الله تعالى لم يقل وقدر فيها أقواتها فى يومين ليعطى إشارة واضحة إلى أن وحدة اليوم متساوية فالمنطق يقضى بأنه لا يمكن إجراء عملية الجمع إلا إذا كانت وحدات الحساب متساوية أو متجانسة .

وعليه تنقسم أيام الخلق الستة إلى ثلاثة أقسام يومين لخلق الأرض ثم يومين لتسوية السماوات السبع والأراضين ويومين لتدبير الأرض مع الأخذ فى الاعتبار أن الترتيب هنا يفيد الإضافة لا الترتيب والفصل بين الأيام /المراحل الثلاثة فإذا أردنا تحديد الأيام الستة فيمكن أن نقوم بحساب فترة تدبير الأرض منذ خلق الأرض (أى منذ ٤٧٠٠ مليون سنة كما أوضحت الدراسات) حتى تسوية الجبال وامتداد المياه عليها (أى من ٧٥ مليون سنة) فيكون الناتج ٤١٣٠ مليون سنة بما يعادل يومين من أيام الخلق فيكون عمر اليوم الواحد ٢٠٦٥ وبضرب هذا الرقم فى ٦ (أى عدد الأيام المتساوية كما سبق) يكون الناتج ١٢٣٩٠٠ مليون سنة يضاف إليهم ٥٧٠ سنة عمر الكون قبل خلق الأرض نصل لتحديد عمر الكون ب ١٢٩٦٠ مليون سنة وهو نفس

ما قرره الجدول العلمى لتمدد الكون ويمكن بنفس المنهج تحديد موقع كل ما فى الكون من أجرام ومجرات ونبات من أيام الخلق هذه .

و لعل إشكالية هذا الطرح تأتى من تطبيق بعض رؤى عالم الشهادة على عملية الخلق وهو ما يثير التساؤل هل تمت عملية الخلق فى عالم الشهادة فتصبح هذه المقاييس واردة وترد عليها هذه الاجتهادات ؟ أم أنها تمت فى عالم الغيب وهنا نحتاج لوقفة فما الصلة عالمى الغيب والشهادة . فطرح عملية الخلق على هذا النحو يجعلنا نتصور أن العالم الذى نعيش فيه يعود لفكرة يونانية أكثر من عودته لفكرة إسلامية فكأننا نتحدث عن الإله الأرسطي الذى خلق الكون ثم نفض يده عنه .

فالنظريات التى تم عرضها تدور فى عالم الفعل بينما جاءت عملية الخلق من الله تعالى بقوانينها وبأيامها الستة فيما يطلق عليه الفلاسفة عالم القوة وفى هذا المنظور لابد من التحفظ على مقولة أن الزمن نسبى نسبى بالنسبة لمن ! وإذا كان يمكن الرد على هذا بأن الأمور الغيبية ليست سواء كما يفهم من الآية الكريمة **﴿إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما فى الأرحام وما تدرى نفس ماذا تكسب غداً وما تدرى نفس بأى أرض تموت﴾** فنحن هنا أمام ثلاثة أنواع من الغيبيات وقد يعطى الله تعالى فى القرآن الكريم دليل يقينى لهذه الغيبيات ليظهر إعجازه فإن السؤال يبقى قائماً: ما الضوبط التى ترد على الاجتهاد فى هذا المجال ؟ خاصة وأن هذه الرؤية المطروحة فى استنادها فى أحد شقيها على نظريات الجيولوجيا وعلم الفلك لم تلتفت إلى أن هذه النظريات خاضعة لما يلحق العلم من تطور .

فهى لم ترق بعد إلى الحقائق المقررة ككروية الأرض فهى مسائل احتمالية محل أخذ ورد ولاتزال الأفكار تدور حولها وتتعدل مثل استخدام الكربون المشع لتحديد عمر كائن معين وكذلك الجدول العلمى لتمدد الكون فى الوقت الذى افتقد الموضوع فى شقه الشرعى علماء الشرعيات إذ أن مسألة الخلق من قضايا العقيدة التى يجب أن يكون الكلام فيها وفق منهج منضبط بقواعد سليمة فمن قال بأن سورة فصلت سميت بهذا لأنها فصلت خلق القرآن الكريم وأن **﴿سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾** تعنى العمق والبحث فى الحفريات الجيولوجية وأن **﴿سواء للسائلين﴾** تعنى التساوى وأن السائلين هم الإنسان والحيوانات ! هذه أمثلة فقط ترد على أولئك الذين تسرعوا بغير روية فى رد الأحاديث النبوية قائلين أن صحيحى البخارى ومسلم يشتملان على ٤٥٠٠ حديث من أصل ٦٠٠٠ حديث لا تستوفى شروط "وضعها"

فهلاّ ألموا أولاً بما وضعه هؤلاء المحدثون الأفذاذ من ضوابط لرواية الحديث قبل التسرع في الحكم فالموضوع يحتاج لتكامل دور علماء العلوم الشرعية وعلماء الطبيعيات والكونيات في اجتهاد جماعي إذ لا يتوقع من علماء التفسير مثلاً أن يفيضوا في شرح آيات الله تعالى في خلق الإبل التي أشار إليها القرآن ﴿**أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت**﴾ كما لا يمكن أن ينفرد علماء الطبيعيات بالحديث ويبقى الأمر في النهاية محكوماً بغاياته وأهدافه في تعميق الإيمان لدى المؤمنين والرد على شبهات غيرهم محكوماً بإطاره "لطائف علمية في القرآن الكريم" تدور في مجال التعليق والتحقيق والتدليل لا التفسير صحيح أن التفسير لا يعني التفرد برأي واحد صحيح وأن التفسير يجب أن يتطور بتطور الأدوات المتاحة للمفسر وأن خطأ المفسر لا يؤثر في فهم القرآن الكريم إلا أن التفسير له ضوابطه وشروطه كما أن للتأويل أيضاً مجاله وشروطه .

و إذا كان فقه العصر هو فقه سنن الاجتماع لا أحكام الاجتماع فإن الإطلال على قراءة اجتهادية للسنن الإلهية في باب التغيير الحضاري تعطي مثالاً للإشكالات التي يثيرها التعامل مع السنن الإلهية العمل بمقتضاها في إحياء الوعي الحضاري كمقدمة لازمة لبناء الحضارة .

السنن الاجتماعية والتغيير الحضاري

حيث تأتي في مقدمة هذه الإشكالات تمييز دائرة الثبات والإطلاق ودائرة التحول في الرؤية الإسلامية والتفاعل بينهما ومنهجه وكذلك ضوابط فهم السنن - باعتبارها مبدأ الفعل الحضاري - حيث تلتحم السنن مع إرادة الإنسان بما يطلق قدرات الإنسان وطاقاته في أداء رسالته في إعمار الأرض بحيث تصبح إرادته قوة محركة للمسار الاجتماعي والتاريخي فيختزن بإعمال مقتضيات السنن الجهد والزمن وهنا يجب ألا تفهم الضوابط بمعنى الحجر ووضع القيود بل بالأحرى بمعنى الصورة المثلى التي يجب أن يكون عليها هذا الفهم .

و نقطة الانطلاق في هذه الأطروحة حول مفهوم التغيير الحضاري وآلياته أن هذا التغيير هو بالأساس تغيير لطرائق الفكر وأساليبه حيث يمكن تحديد ستة أبعاد للوجود هي الزمان والطول والعرض والارتفاع (المكان) والحياة النباتية والحيوانية وأخيراً البعد السادس الإنسان أو الخلق الآخر في قوله تعالى ﴿**ثم أنشأناه خلقاً آخر**﴾ فقد ميزه الله تعالى بالقدرة على التغيير والترقي بإعمال فكره .

لقد كان الإنسان يعيش فى محدودية هذه الأبعاد فالإنسان لم يكن يدرك من تاريخه - المعبر عن تداخل بعدى الزمان والمكان - إلا القليل وبالتالى كان كذلك نصيبه من الوعى الذى يستحق به وصف الإنسان فلم يع نشأته ولا تصور وجهته ومآله فهذا الإنسان الذى لم يكن قد عرف الزراعة بعد فلم يستطع توفير قوته ففقد الرؤية التى تمكنه من التطلع إلى التغيير .

و بدخول الإنسان عصر الزراعة بدأت تنفسح أمامه أبعاد الكون إلا أنه ظل يعيش عصر العنف والعبودية والاسترقاق إلى أن وصل إلى عصر الصناعة فبدأ يعيش فى بحبوحة أبعاد وجوده فاتسع بعده الزمانى والمكانى من خلال وعيه بالتاريخ وبطوافه فى أرجاء الأرض ومن ثم فإن الانتقال لعصر المعلومات بما يعنيه من إطلاق إمكانات الإتصال وتحقيق التواصل الحضارى فى الوقت الذى فيه القدرة على التدمير لا نهائية فرض تصورات جديدة تقوم على قبول السلام والاقتناع بعدم جدوى اللجوء للعنف والاحتكام للسلاح فها هو الاتحاد السوفيتى لم تغن عنه ترسانته النووية شيئاً وها هى الدول الكبرى تدرك أن العنف لا يحل مشكلة فاتجهت للحوار والتفاوض برغم ما بينها من خلافات عميقة بل إن كثيراً من هذه الدول عملت توحيداً لقواها على البحث عن جامعة تجمعها - ولو افتعالاً - من روابط المصالح وتشابه الثقافات .

المشكلة أنه كما أن هناك الكثير ممن لم يدخلوا بعد إلى عصر الصناعة فإن هناك من يعيش بتصورات من عصر الزراعة يشهد لذلك تبديد العديد من دولنا ثرواتها فى التكالب على جمع السلاح وتخزينه .

إن قسماً عظيماً من أمتنا لا يزال يرى الحوار بالسلاح أجدى من صنع السلام فيما بيننا ولا تزال الغالبية لا تدرك أبعاد التغيير الحاصل الآن بما يقضى بضرورة تبين وسائل التغيير الحضارى وآلياته ودور العلماء الراسخين فى العلم ممن تبصروا حقيقة التغيير وترسخت ضرورته فى اعتقادهم ليواصلوا فقط فكرة التغيير لكن ليرسخوا ضرورته فى أذهانهم أيضاً ويتطلب ذلك إلى جانب البصيرة الثاقبة قبول المجتمع لهؤلاء العلماء وثقته فيهم حتى تجتمع فيهم مقومات الكفاءة والفعالية فهذه المهمة تتطلع إلى علماء لهم قدرة الخومينى على اكتساب ثقة الجماهير وتحريكها وتعبئتها والرؤية الحضارية الشاملة لعلماء (مالك بن نبى ومحمد إقبال) .

إننا مازلنا لا نعى أبعاد عملية التغيير الحضارى وما تقتضيه من تغيير الكثير من المفاهيم السائدة فما زلنا لا ندرك من معانى البطولة إلا البطولة الحربية ولا نعى ضرورة

البطولة الاجتماعية وخطر أمرها فمن باب إعمال التغيير أن نعى أن الجهاد الآن هو الجهاد الفكرى للتغيير الحضارى وتغيير النفوس ببث المعرفة فيها تبديداً لأوهام العنف الذى فات أوانه حتى بالنسبة للقوى الكبرى التى اتجهت لحل خلافاتها بما يربح جميع أطرافها على حين بقينا غير قادرين على أن نصنع السلام فيما بيننا بما يعنيه هذا السلام من تفاهم وثقة متبادلة وأمن هو فى الحقيقة القوة التى سترهب أعداءنا وأعداء الله على حين يفتح العنف باب التدخل الخارجى الذى من مصلحته تصعيد النزاعات وبتأجيج نار استخدام العنف فيها وما مشكلات مثل حلايب وأبو موسى والبوليساريو إلا أمثلة شاخصة على ذلك فاللجوء للعنف يعطى الفرصة للعدو الذى يفرح بجهل بعضنا ويتخذه ذريعة لإبادة شعوبنا لنكون كالشياة التى تسلم رأسها لجزارها وما مثل صدام حسين عنا ببعيد .

يجب أن يكون التبشير بالسلام والعمل على إقراره هو أولوية العمل الأولى الآن فيتسامح الفرقاء ويتبادلون الثقة والأمن فهذه سنة التغيير الحضارى من منطلق هذه الرؤية .

إن طرح قضية سنن التغيير الحضارى على هذا النحو يستلزم مراجعة المنهج المستخدم والمفاهيم / الأسس التى ينبنى عليها .

فمفهوم الحضارة باعتباره أحد مرتكزات هذه الرؤية لا يجب تتبعه فى مصادره بصورة جزئية للخروج بنتائج معينة صحيح أن الحضارة ترتبط بمفهوم الحضر والمدينة إلا أن ذلك لا يسوغ مطلقاً إطلاق التلازم بينهما بصورة آلية بل لابد من قراءة كلية لأصول المفهوم فى ارتباطاتها وعلاقاتها للخروج بتصور واضح له وعليه فإن الدخول إلى مرحلة الزراعة وما يرتبط بها من إقامة المدن وإن كان يمثل نقلة كبيرة أو ثورة حضرية بتعبير (إلمان سرفيس) فإن ذلك لايعنى بالضرورة ترابطاً لزومياً بين الحضارة والزراعة وما تلاها من انتقال لعصر الصناعة فلا محل للربط الزائف بين الحداثة والتحديث وقل مثل ذلك عن الربط الجزافى بين عصر المعلومات واستقرار السلام والتواصل الحضارى البناء فزيادة الاحتكاك الحضارى نتيجة لثورة الاتصالات لا يؤدى فى كل الأحوال لزيادة التفاهم والتعاون بل تصاعد التدافع بين الجماعات الإنسانية وزاد الوعى بالجوهر الحضارى لهذا التدافع .

ومن ناحية أخرى فإن ثورة المعلومات لم تقم عالماً إنسانياً أكثر عدالة وحرية فقد استمرت علاقات القوة والسيطرة السائدة مستمرة كما توضح إسهامات بعض مفكرى ما بعد الحداثة .

إن التغيير الحضارى - كما تم التعبير عنه بحق - تغيير فى التصورات يأتى نتيجة إعمال العقل الواعى بالسنن والواقع وليس أثراً محضاً للتغير المادى وإلا فماذا ننعى على من تحدثوا عن ثورة الفأس وعصر المصنع ؟

ألا يذكرنا ذلك بالأمريكى توفلر الذى وظف التقسيم الثلاثى للتاريخ بين الزراعة ثم الصناعة ثم ما بعد الصناعة للتبشير بالليبرالية فهل نوظفه نحن للقبول بالوضع القائم إجمالاً ؟ إن امتناع الحروب الكبرى سواء رعباً من نتائجها أو لاختلال توازن القوى لا يعنى بالضرورة إقرار السلام .

المفهوم الآخر مفهوم الجهاد الذى تشوه فهمه الرائق بطول البعد عن نبعه الصافى فى الكتاب والسنة فتم اختزاله لأحد أساليبه : القتال إلا أنه لا يمكن التأسيس على هذا الفهم الخاطئ للقول بأن الجهاد قد نسخ بما يعنى سلب الأمة الإسلامية مقومات حيتها ورسالتها فهى كلمة يجفل منها عقل وقلب كل مسلم .

وتتعلق النقطة الثانية بالمنهج حيث يبقى التساؤل ما الضوابط الواجب إعمالها فى فهم السنن بما يخول للبعض أن يقرر أن هذه هى السنة وهذه مقتضياتها تساؤلاً له مشروعيته فحتى إذا سلمنا بصحة الأطروحة الرئيسة هنا فى مجملها فإن هذه الأطروحة قد يلزم عنها ما لا تستلزمه فالتأكيد على أن الخطاب مع الآخر هو أساساً خطاب الدعوة والهداية وأن الجهاد فى معناه الحقيقى هو بذل الجهد فى سبيل هذه الغاية أياً كان هذا الجهد حسب طبيعة الموقف والعصر فإن هذا لا يعنى بالضرورة إقصاء القوة المادية كأحد أساليب الجهاد لرد العدوان الحالى ومواجهة محاولات الاستئصال .

ومن ناحية أخرى يجب الفصل بين مستويين للخطاب مستوى الخارج الذى تم التعامل معه على مقتضى القواعد السالفة فلا يمنع مبدأ صنع الرشد بالرشد من مواجهة عدم الرشد وخطاب الداخل الذى يجب أن يسوده منطق ركاب السفينة الواحدة .

المشكلة تكمن فى اعتماد وجهة نظر قد تكون صحيحة ويجرى تعميمها وإطلاقها بما يخرجها عن جوهرها ك "وجهة نظر" .

و على الجانب الآخر ليس من صالحنا الانسياق وراء الاستعداء الغربى لنا ليس فقط لعدم تكافؤ القوى بل لأن منطق الصراع لا يحل أى مشكلة فضلاً عن أن هذا ليس من طبيعة الإسلام الذى جاء دعوة للحب نوراً وهداية للإنسانية مستقيماً مع الفطرة السوية فحتى إذا دق البعض طبول الحروب الصليبية بعد إنتهاء الحرب الباردة فإننا نرد الغزوة بغزوة مضادة ولكن بقيمنا وبمشروعنا الحضارى من منطلق الرحمة وحب الخير للإنسانية كلها وهنا يظهر تقصير المسلمين مرتين مرة بإهمالهم قيمة ترسانتهم الفكرية الحضارية ومرة استثمارهم للفرصة التى أتاحها التطور فى وسائل الاتصال فى الدعوة وتنوير العقول .

مفهوم الحضارة فى الإسلام

إعداد : د. صلاح إسماعيل

تمهيد :

يعانى العالم الإسلامى فى عصرنا من أزمات اقتصادية وسياسية واجتماعية وفكرية فى الوقت الذى نلاحظ فيه التقدم العلمى والمادى فى جوانب كثيرة من دول العالم المتقدمة . ولقد دفع ذلك بعض خصوم الإسلام إلى إلصاق هذا التخلف بالإسلام نفسه وزعموا أن الإسلام يحول دون التقدم العلمى والتقنى لأنه يحتوى على تعاليم جامدة وتشريعات صارمة ، وانتهوا من ذلك إلى نتيجة مؤداها أن الإسلام لا يقدم حضارة أو على أفضل الأحوال قدم حضارة ذهب زمانها ، وتلزم عن هذه النتيجة نتيجة أخرى هى معضلة لا مخرج من قرنيها وهى أن المسلمين أمام اختيارين هما إما أن يقوموا بتغيير جذرى فى نظرتهم للحياة أو أن يتخلوا عن مسايرة العصر . والخيار الأول يعنى الأخذ بالنموذج الغربى فى المعرفة والسلوك وكل جوانب الحياة .

وهذا الزعم باطل والنتائج المترتبة عليه لا أساس لها من الصواب ، وإن تعجب فعجب أن تجد من يسايره ويحاول الدفاع عنه من بين أبناء الأمة الإسلامية ، وليس هدفنا هنا هو الرد على كتابات التابعين للغرب تبعية ذليلة ، وإنما سوف نسلك مسلكا إيجابيا فى نظرنا وهو النظر فى بعض الدراسات المتعلقة بمفهوم الحضارة فى الإسلام ، إذ رأت مجموعة من المفكرين أن الأزمات التى يعانى منها العالم الإسلامى يمكن التماس جذورها فى الأزمة الفكرية والمعرفية ، وفى محاولة للخروج من هذه الأزمة دعى هؤلاء المفكرون إلى قضية "إسلامية المعرفة" التى تستهدف أول ما تستهدف إعادة تشكيل العقل المسلم المعاصر ، ويقتضى هذا إعادة بناء مجموعة المفاهيم الأساسية التى يقوم عليها النسق المعرفى الإسلامى ، ذلك أن «أول ما تصاب به الأمم فى أطوار تراجعها الفكرى والمعرفى والثقافى مفاهيمها ؛ وأول ما يتأثر بعمليات الصراع الفكرى والثقافى مفاهيمها كذلك . وأهم الأمراض التى تعترى المفاهيم الميوعة ثم الغموض : فالميوعة تنشأ عن تساهل الأمة فى مفاهيمها ، فقد تستعير اسما أو مصطلحا من نسق معرفى آخر بطريق القياس القائم على توهم التماثل والتشابه ، لتتداوله فى مفاهيمها كمفهوم مرادف مساو أو بديل أو مترجم»(١) .

---

(١) د. طه جابر العلوانى ، تصدير كتاب الدكتور نصر محمد عارف : الحضارة ، الثقافة ، المدنية : دراسة لسيرة المصطلح ، ودلالة المفهوم ، من إصدارات المعهد العالى للفكر الإسلامى ، ١٩٩٤ ، ص٨ .

ومفهوم الحضارة هو المفهوم المحورى الذى تدور فى فلكه بقية مفاهيم النسق المعرفى الإسلامى ، ولذلك سعت إلى توضيحه بمجموعة من الدراسات والمحاضرات التى نظمها المعهد العالمى للفكر الإسلامى وتأتى فى مقدمتها الدراسات الآتية :

١- الحضارة فريضة إسلامية ، للدكتور محمود حمدى زقزوق ، سنة ١٩٨٩ . وقام بالتقديم لها الدكتور محمد عمارة ، وناقشها الدكاترة : توفيق الشاوى ، زكريا مطر ، عبد المعطى بيومى ، أبو اليزيد العجمى ، سيف عبد الفتاح ، جمال الدين عطية .

٢- أسس الحضارة الإسلامية فى العصر النبوى ، للدكتور حسين مؤنس ، سنة ١٩٩٠ . وقدم لها الدكتور محمد سليم العوا ، وناقشها الدكاترة توفيق الشاوى ، أحمد المهدى ، والأساتذة : سمير الهضيبى وأبو القاسم الحاج .

٣- مبدأ التعددية فى الإسلام ، للدكتور محمد سليم العوا ، سنة ١٩٩٠ . وقدم لها د. محمد عمارة ، وناقشها الأساتذة والدكاترة : عثمان حسين ، أحمد المهدى ، رفعت العوضى ، إحسان عبد العظيم ، محمد أحمد بدوى ، جمال سلطان ، زكى عثمان .

٤- قضية المصطلح ، للدكتور على جمعة ، سنة ١٩٩١ . وناقشها الأساتذة والدكاترة: عبد الوارث سعيد ، عبد العظيم الديب ، أحمد فؤاد باشا ، شهاب فارس ، وفاء محمد فايد ، عبد الهادى أبو ريدة ، عبد الحليم محمود ، محمد عمارة.

٥- الإسلام والتغيير الحضارى ، للدكتور عبد الصبور مرزوق ، سنة ١٩٩٢ ، وقدم لها د. صلاح عبد المتعال ، وناقشها الأساتذة والدكاترة : عبد المنعم أبو الفضل ، زكريا مطر ، جودة عواد ، محمد مأمون ، عادل عبد الجواد .

٦- الثقافة الإسلامية ودورها فى تكوين المسلم المستنير ، للدكتور عبد الحميد البعلى ، سنة ١٩٩٣ .وقدم لها د. محمد سراج .

٧- عقلية الوهن ، للدكتور سيف عبد الفتاح ، سنة ١٩٩٢ . قدم لها الدكتور على جمعة ، وناقشها الدكاترة والأساتذة : فضيلة الشيخ محمد الغزالى ، حسن الشافعى، مصطفى منجود ، عبد الحميد البعلى ، شعيب الغباشى ، أسماء سيف الشربينى ، حسنين توفيق ، صلاح إسماعيل .

٨- الإسلام حضارة ، للدكتورة نعمات فؤاد ، ١٩٩٤ . قدم لها المستشار طارق البشرى .

وسوف نستخلص فيما يلي أهم الأفكار الواردة فى هذه الدراسات ، ونعلق على بعضها فى نهاية البحث.

محاولة لتعريف مفهوم الحضارة :

فى بداية دراسته سعي الدكتور محمود حمدى زقزوق إلى تحديد المقصود بمفهوم الحضارة ، وأشار إلى أننا لا نريد الدخول فى متاهات التعريفات الكثيرة بدءا من ابن خلدون إلى توينبى ، ورأى أفضل طريقة هي اللجوء إلى تعريف شامل ، ووجد ضالته فى كتاب "فلسفة الحضارة" لألبرت شفيتز (ترجمة د. عبد الرحمن بدوى ، دار الأندلس ، ١٩٨٠ ، ص ٣٤) يقول فيه أن الحضارة بصفة عامة هى «التقدم الروحى والمادى للأفراد والجماهير على السواء» . وهذا يعنى أن الحضارة نشاط إنسانى إبداعى يسير فى خطين متوازيين فى وقت واحد ، وهدفهما فى المحصلة النهائية هو الارتقاء بالإنسان بوصفه يمثل كُلاً متكاملاً لا انفصال فيه بين جانب المادة وجانب الروح . وقد يعترض بعض الناس على الاحتكام إلى الفكر الغربى عند محاولة تعريف أساس فى الفكر الإسلامى ؛ والرد عند الدكتور زقزوق هو : إذا كنا قد اخترنا هذا التعريف من بين الكم الهائل من التعريفات الأخرى فليس معنى ذلك أننا نقع أيضا فى نفس الخطأ الذى يقع فيه الكثيرون ، وهو الاحتكام دائما إلى المقاييس والمعايير الغربية . فالحكمة - كما يقول الرسول عليه الصلاة والسلام - ضالة المؤمن أني وجدها أخذها . ولا ضير علينا إذ ا أخذنا بشيء مما لدى غيرنا مما نرى صوابه وفائدته . والأمر الذى لا جدال فيه أن التراث الإنسانى أخذ وعطاء ، وليست هناك أمة عريقة فى التاريخ إلا وقد أعطت كما أخذت من هذا التراث .

ويتداخل مع مفهوم الحضارة مفهوم آخر على درجة كبيرة من الأهمية وهو مفهوم الثقافة ، وبخاصة الثقافة الإسلامية . وفى محاضرة الدكتور عبد الحميد البعلى "الثقافة الإسلامية ودورها فى تكوين المسلم المستنير" تساءل : ما مضمون الثقافة الإسلامية ، وما قضيتها ؟ وكيف تبنى المسلم المستنير ؟ والثقافة فى اللغة تعنى الفطنة والفهم ، وبالجملة "الملكة" وفى الاصطلاح تعنى أموراً كثيرة ، ولقد تنوعت تعريفاتها، فهى تعنى ما يكتسبه الإنسان من دروب المعرفة النظرية والخبرة العملية التى تحدد للإنسان طريقه فى التفكير ومواقفه فى مختلف طرق الحياة ، سواء كانت تلك المعرفة

والخبرة من البيئة المحيطة أو من البيت أو من المدرسة أو من المهنة أو من غيرهـا ؟ وتعنـى أيضا التراث الفكرى الذى خلفته الحضارة الإسلامية فى جميع جوانبه (الدينى والفلسفى والتشريعى) وهذا التراث انبثق من التصور الشامل الذى كونه الإسلام فى المجتمع الإسلامى ، والذى يستمد حقيقته من القرآن الكريم ؛ وتعنى كذلك تلك المكاسب الثقافية والأدبية والذوقية . وذهب قوم إلى أنها تعنى بمجموعة الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التى يتلقاها الفرد منذ ولادته . وذهب قوم آخرون إلى أنها تعنى كل ما يتصل بمقومات الفرد والمجتمع من النواحى الاعتقادية والفكرية والسلوكية والاجتماعية؛ وذهب آخرون إلى أنها التعبير الحى للقيم الأساسية التى تعطى للمجتمع ملامحه الصحيحة وتضبط حركته السديدة ، وترسم له وجهته الرشيدة .

وتدور هذه التعريفات حول محاور ثلاثة هى :

١- الإنسان .
٢- مكتسباته المعرفية بصورها المختلفة .
٣- حركته الفاعلة ومنهجيتها .

والثقافة ، إذن ، تُعنى بالإنسان فى معارفه وحركته المؤثرة فيما يجرى حوله . ويقرر الدكتور عبد الحميد البعلى أن الثقافة هى جوهر الحضارة طالما أن الثقافة تصوغ لنا الإنسان بفكره وحركته الفعلية . ولذلك فإن الحضارة والثقافة متلازمان . فالحضارة تطبيق مادى لتراث فكرى أو ثقافى ، وهى المرآة التى تعكس مقومات ثقافة المجتمع وخصائصه العامة ، وفى إطار هذه الحضارة تكون غاية الثقافة التحول بالإنسان إلى طاقة محركة وقوة دافعة ، وأن تتمثل تلك الثقافة فى حياة الناس نظما وخلقا وجهادا يحمل مشاعل الخير إلى الناس جميعا .

والثقافة لها أدواتها ومقوماتها ومسئولياتها ، يقول الله تعالى **﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾** وقال تعالى : **﴿إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا﴾**، وقال سبحانه : **﴿وهو الذى أنشأ لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون﴾** . وإذا توقفنا عند كلمة "الفؤاد" ، وجدنا أن الفؤاد مستودع السر ومستقر اليقين ومبعث الرأى **﴿ما كذب الفؤاد ما رأى﴾** وقد أناط الله بالقلب مهمة العقل والفهم ، وأناط بالفؤاد مهمة تسيير كافة الجوارح حتى بعد القلب **﴿أفلم يسيروا فى**

الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها﴾ وقال سبحانه : ﴿لهم قلوب لا يفقهون بها﴾.
هذا عن مقومات الثقافة ، أما عن مسئوليتها فهى توليد الفكر والمفاهيم والمعرفة والرؤية الإسلامية الصحيحة لثلاثة أمور مجتمعة للأصول وللواقع وللحياة ، وبذلك يظل الباب مفتوحا لتعاون الأقوام على صعيد الإسلام لتحقيق ألوان جديدة من الحضارة . وفى سبيل النهوض بتلك المسئولية الثقافية تنوعت المناهج مما جعلها لا تنهض بمفردها على حمل عبء مسئولية الثقافة ، فكان هناك المنهج اللفظى الذى يحتفى باختفاء القداسة على الألفاظ والجمل ، وكان هناك المنهج النقلى الذى يحتفى بالوقوف عند ظاهر النص، وكان هناك المنهج الوصفى أو العقلى المجرد الذى يقوم على الانصراف عن البحث فى المصادر والوقوف عند وصف الواقع مع استخدام العقل المجرد ، وهؤلاء هم أصحاب النزعة العقلية المجردة .

وتتحقق عالمية الخطاب من خلال بناء العقلية الإسلامية العلمية التى تأخذ فى اعتبارها خمسة أمور مجتمعة هى :

١- حاجة القلب إلى اليقين .
٢- وحاجة العقل إلى الاقتناع.
٣- وحاجة النفس إلى الاطمئنان .
٤- وحاجة الإنسان إلى الصلاح والإصلاح .
٥- وحاجة الحياة إلى العمران .

وأى تجزئة لهذه الحاجات الخمس يجعل المنهج قاصرا ، وبذلك تتحدد ملامح الثقافة الإسلامية فى أنها ثقافة تعنى بالإنجازات العلمية والحضارية كافة ، ومن ثم لا تتوقف عند منعطفات التاريخ ، ولا عند ظاهر الأمور ، وتعنى بمصادر التشريع وغاياته ووسائله وأدواته معاً . كما تعنى ببناء عقلية علمية منهجية شاملة . وتهتم بالأولويات وحاجات الأمة الملحة والتحديات التى تواجهها ، وذلك من خلال القضايا المعاصرة ومشكلات الواقع بأسلوب تربوى وحس حضارى ، وما يتطلبه كل ذلك من بناء وإرادة قوية ، والقدرة على الإبداع ، وتبنى منهج له أربعة أسس لها الصدارة هى :

١- العقيدة والأخلاق .
٢- الإيمان والعمل .
٣- الإنسان والواقع والحياة .

٤- الدنيا والآخرة .

فهى ثقافة إسلامية تعبر بالإنسان من الدنيا للآخرة بالأمل والرجاء والخير ، تعبر به من قلبه إلى جوارحه بالالتزام ، وتعبر به إلى الكون من حوله بحيث ينسجم الإنسان مع الكون والطبيعة .

وهناك محاولة أخرى تنظر فى "أسس الحضارة الإسلامية فى العصر النبوى" يرى فيها الدكتور حسين مؤنس أن الحضارة الإسلامية التى أسسها رسول الله ﷺ هى فى الأساس حضارة إنسانية تقوم على حياة القلب ، أى إحياء قلب الإنسان وجعله مرجع كل شىء ، والقلب فى وجهة نظره هو ما نسميه بالضمير . و لم يذكر القرآن الضمير مرة واحدة وإنما ذكر القلب ، ويراد بالقلب العقل مع الإحساس ، ليس بمجرد فهم الشىء بل فهمه بالقلب ، ولذلك فإن القرآن الكريم يذكر القلب على أنه القلب والعقل .

مقومات الحضارة :

ماهى الشروط الضرورية التى لابد منها لقيام أية حضارة من الحضارات ؟ لقد صور مالك بن نبى الحضارة على شكل معادلة رياضية تقول : الحضارة = إنسان + تراب + وقت . وبذلك تنحل المشكلة الحضارية إلى ثلاث مشكلات أولية هى مشكلة الإنسان ، ومشكلة التراب أو المادة ، ومشكلة الزمن . وتقوم الفكرة الدينية بعملية المزج بين هذه العناصر الثلاثة (انظر مالك بن نبى : شروط النهضة ، ترجمة عمر كامل، دار الفكر ، ١٩٦٩ ، ص ٦٥ وما بعدها) . ومهما يكن من أمر ، فإن المشكلة الحضارية هى فى المقام الأول مشكلة الإنسان ، فالإنسان هو العنصر الفعال الإيجابى فى العملية الحضارية برمتها وما عداه مسخر لخدمته . وإذا كنا قررنا أن الإنسان هو محور العملية الحضارية ، فإن هذا يتطلب منا أن نحدد المقصود بمفهوم الإنسان .

لقد اجتهد المفكرون والفلاسفة فى تحديد ماهية الإنسان وقدموا له تعريفات عديدة منها أنه كائن عاقل ، أو كائن اجتماعى ، أو كائن متدين ، أو كائن أخلاقى ؛ ونظروا إلى الإنسان على أنه الكائن الوحيد من بين المخلوقات فى هذا الوجود الذى ينفرد بهذه الصفات . ولكن هذه ليست هى كل ما يتمتع به الإنسان ، إذ أنه ينفرد أيضا بصفات وخصائص أخرى مثل التقنية والتراث والتقدم ، وتتمثل التقنية فى صنع الإنسان لآلات معينة واستخدامها لأغراض محددة ، فإنتاج الآلات المعقدة من أجل

استخدامها لأهداف محددة يعد عملاً إنسانياً خالصاً ؛ على أن هذه التقنية التى يتميز بها الإنسان كان من الممكن ألا تتطور إذا لم يكن الإنسان كائنا اجتماعيا ينمو فى المجتمع عن طريق التراث ، وهذا التراث ليس أمرا فطريا فيه ، وإنما يتعلمه بفضل وسائل معقدة أبرزها اللغة . وبفضل ذلك كله يتقدم الإنسان ، فهو يتعلم ويضيف إلى ما تعلمه جديدا عن طريق قدرته على الابتكار والاختراع .

على أن تفكير الإنسان لا يرتبط دائما بأغراض مادية عملية ، وإنما هناك مجالات تشغل اهتمام الإنسان و لا تدخل فى باب الأغراض المادية مثل تطلع الإنسان إلى المعرفة لذاتها وكشف المجهول فى الطبيعة والمخلوقات .

ويتضح مما أسلفناه أن مشكلة الإنسان تنقسم إلى عدة جوانب تتكامل فيما بينها ولا تتناقض ، ويمكن إيجازها فى العناصر الآتية : العقل بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى ، والتدين، والتعلم، والأخلاق، والنزعة إلى الاجتماع، وما يترتب على النزوع إلى الاجتماع من نظام يحفظ المجتمع ، ويتمثل فى القوانين واللغة والتراث والتقنية والتقدم.

ويتضح الإبداع الحضارى للإنسان كأحسن ما يكون الوضوح فى جميع مجالات العلم وما يترتب عليها من تقنية ، وكذلك فى الفلسفة والفكر عموما والفنون ، وكل ذلك ينطلق من قاعدة أساسية هى الدين . والمتتبع لتاريخ الحضارات السابقة وآثارها التى لا تزال قائمة يستطيع أن يدرك بسهولة ويسر الدور العظيم الذى قامت به الفكرة الدينية فى بناء هذه الحضارات .

فأنت ترى إذن أن مركز الدائرة الحضارية هو الإنسان ، وأن العقل يأتى فى مقدمة الخصائص التى يتميز بها الإنسان ، وأن العقل يعنى الكرامة الإنسانية واستقلال الشخصية ويعنى المسئولية ويعنى الحرية وهو مناط التكليف وتتحقق من خلاله فى نهاية المطاف فكرة الاستخلاف . وإذا كانت الحرية ضرورية للتحضر فإنها تصبح عديمة المعنى إذا لم تتوفر للإنسان وسائل العيش من القوت والكساء والمأوى ، وإذا لم يتوفر له الأمن على نفسه وماله وعرضه وعقيدته . وفى هذه الحرية تكمن كرامته الفريدة وفرصته فى تحقيق وجود إنسانى يليق بكرامة الإنسان .

والحضارة فى صلتها بالعقل ذات طبيعة مزدوجة ؛ فهى تحقق ذاتها فى سيطرة العقل على قوى الطبيعة من ناحية ، وفى سيطرة العقل على نوازع الإنسان وميوله من ناحية أخرى . ويجب أن نفهم هذه النقطة فهما حسنا ، وبخاصة إذا تعلق الحديث

بالحضارة الإسلامية ، فليس المقصود بسيطرة العقل على قوى الطبيعة قهرها وإفسادها وإنما يعنى ذلك فى المقام الأول الإفادة من موارد الطبيعة بالقدر الذى يحقق فكرة الاستخلاف ، وبذلك ينسجم الإنسان مع الكائنات فى الطبيعة ؛ ويخطئ المرء لو فهم أن المراد بسيطرة العقل على نوازع الإنسان هو أن يقهر الإنسان شهواته ورغباته بحيث يؤثر ذلك فى طبيعة الإنسان السوية وإنما المراد ضبطها وإن شئت قل تهذيبها وليس اقتلاعها .

فإذا توفرت الشروط الضرورية لقيام حضارة من الحضارات ، وقامت الحضارة بالفعل فإنها تكون حضارة ذات طابع إنسانى برغم مالها من صبغة خاصة تحكمها عوامل الزمان والمكان . ومن هنا فإن الحضارة الحقيقية هى حضارة إنسانية . ولا نجانب الصواب إذا قلنا إن الحضارة تنتهى عندما يغيب عن هويتها معنى الإنسان .

والحضارة الحقة واسعة الأفق تسع الإنسان أينما كان وكائنا ما كان ، إذ هى فى جوهرها تعبير عن التزام أخلاقى ينعم الأفراد ؛ والجماعات فى ظله بروح التسامح والتفكير الحر ومراعاة الاعتبار البشرى لكل فرد من الأفراد ؛ والحضارة الصحيحة بصفة عامة هى تلك الحضارة التى تشتمل على توازن بين الحضارة الشيئية (المادية) وحضارة السلوك الأخلاقى ، أى تلك التى تتوازن فيها الطاقات المادية مع الطاقات الروحية . ومن هنا نبه فلاسفة الحضارة فى الغرب إلى أن الخطر الحقيقى الذى يهدد الإنسان المعاصر هو أن حياته المادية تقدمت تقدما عظيما ولكن حياته الروحية خراب أو هى كالخراب . ومن ثم استحقت الحضارة الغربية أن توصف من أصحابها بأنها حضارة عرجاء .

الحضارة فريضة إسلامية :

عرضنا بعض المحاولات لتعريف مفهوم الحضارة وعلاقته بمفهوم الثقافة ، ثم أشرنا إلى بعض الشروط الضرورية التى يجب توافرها لقيام حضارة من الحضارات ، ونتجه الآن نحو الإسلام لنرى ما إذا كان يحتوى على هذه الشروط الضرورية ويحققها أم لا . ربما يظهر اعتراض هنا على أساس أن هذا السؤال ربما يوحى بأن الإسلام لم يصنع حضارة حتى الآن ، وهذا أمر مخالف للواقع . إذ أن الإسلام أقام حضارة زاهرة كانت من أطول الحضارات عمراً فى التاريخ وقد امتدت من أقصى الصين شرقا إلى أقصى الأندلس غربا ، وهذا يعنى أن الإسلام فيه كل المقومات الأساسية لبناء الحضارة.

ولكننا لا نبحث الآن تاريخا مضى وانقضى ، وإنما نبحث مشكلة واقعية نعيشها ، ولابد من مواجهة وقائع الأشياء لنرى ما إذا كانت المشكلات الحضارية بمعطياتها المعاصرة تجد لها فى الإسلام حلولا أم لا وذلك من منطلق أن الإسلام دين صالح لكل زمان ومكان .

والحضارة بالمفهوم الذى أشرنا إلى بعض عناصره تعد فريضة إسلامية ، والخروج من التراجع والمأزق الحضارى الذى وقعت فيه الأمة الإسلامية يعد واجبا دينيا لا يجوز للمسلمين أن يتهاونوا فى شأنه . ولكن ألا يثير استخدامنا لعبارة «الحضارة فريضة إسلامية» مشكلة فقهية حول مصطلح استخدام سليم ، ذلك أن استعارة العزة التى كتبها الله للمؤمنين والتمكين لهم فى الأرض من الأمور إلى لا تقل فى أهميتها عن فريضة الصلاة والصيام ، بل إن هذه العزة وهذا التمكين يمثلان الضمان لإقامة فرائض الإسلام كلها . وصدق الله العظيم القائل : ﴿**الذين إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر**﴾ (الحج : ٤١) . وهناك قاعدة أصولية معروفة تقول : إن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب .

الإنسان محور اهتمام القرآن :

أسلفنا الإشارة إلى أن الإنسان هو محور العملية الحضارية وهو العنصر الإيجابى الصانع لها ، وإذا كان الأمر كذلك ، فإن هذا يتطلب منا أن نبحث موقف الإسلام من الإنسان وذلك لكى نتعرف على مكانة الإنسان فى تعاليم الإسلام ، وهذا يفضى بنا فى النهاية إلى إدراك موقف الإسلام من الحضارة .

إن المتأمل فى القرآن الكريم يجد أن الإنسان هو أحد الركائز الأساسية والمحاور الهامة التى يدور حولها اهتمام القرآن . فالقرآن الكريم كله إما حديث إلى الإنسان أو حديث عن الإنسان . وقد تكررت كلمة الإنسان فى القرآن ثلاثا وستين مرة ، وجاء الحديث بلفظ بنى آدم ست مرات وبلفظ الناس مائتين وأربعين مرة .

وإذا تدبرنا أول ما نزل من الوحى القرآنى على رسول الله ﷺ ، فيتضح لنا التركيز على العناية بشأن الإنسان بصفة خاصة ، ويتجلى ذلك بوضوح من ذكر لفظ الإنسان مرتين فى الآيات الخمس الأولى من الوحى مع التركيز أيضا على العلم وأدواته، يقول تعالى : ﴿**اقرأ باسم ربك الذى خلق ، خلق الإنسان من علق ، اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم**﴾ [العلق : ١-٥] .

ولا غرابة فى أن معنى أولى آيات القرآن المنزلة على رسولنا الكريم بالإنسان وعلمه وتعليمه ، لأن الإنسان خليفة الله فى أرضه ، فقد كرمه وفضله على سائر المخلوقات وميزه بالعقل والإدراك ، وحمله أمانة عمارة الأرض وصنع الحضارة فيها . وإذا كانت السموات والأرض والجبال أشفقت من حمل الأمانة وحملها الإنسان ، فإن حمل هذه الأمانة يعد تكريماً للإنسان طالما أنها تعنى تحمل المسئولية والحرية . وتركز هذه المسئولية الكبرى - التى تتمثل فى الاستخلاف فى الأرض وعمارتها - على مسئولية الإنسان عن نفسه . ومن هنا فعليه نحو نفسه كفرد واجبات لا يجوز أن يفرط فيها .وهذه الواجبات تتمثل فى استخدام كل ما وهبه الله له من قدرات وطاقات فيما خلقت من أجله . فالعقل وظيفته التفكير والفهم والإدراك ، والحواس وظيفتها إدراكية فى مجالاتها ، ووقت الإنسان ثمين لابد من أن يقدر قيمته ويقضيه فيما يفيد ، وصحته لا يجوز له أن يفسدها أو يهمل فيها وإلا لن يكون قادرا على تحمل مسئولياته نحو نفسه ونحو غيره ، وكذلك يجب على الإنسان أن يطلب العلم لأن طلبه فريضة على كل مسلم ومسلمة ثم يحسن استخدام هذا العلم فيما ينفعه وبطريقة تحقق الانسجام مع الكون والمخلوقات فيه . وبالإضافة إلى ذلك سيسأل الإنسان أيضا عن ماله كسبا وإنفاقا ، ويتضح كل ذلك من قول رسول الله ﷺ : «لا تزول قدم ابن آدم يوم القيامة من عند ربه حتى يُسأل عن خمس : عن عمره فيم أفناه ، وعن شبابه فيم أبلاه ، وماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه ، وماذا عمل فيما علم» (رواه الترمذى) .

والإنسان مسئول أيضا عن استخدامه لوسائل الإدراك العقلية والحسية أو عدم استخدامها ، وتتضح هذه المسئولية فى قول الله تعالى : ﴿**إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا**﴾ [الإسراء :] . وعلى هذا الأساس سيقول الكافرون يوم القيامة : ﴿**لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير . فاعترفوا بذنبهم**﴾ [الملك : ١٠،١١] وهذا يبين لنا أن عدم استخدام وسائل الإدراك من عقل وحواس فيما خلقت من أجله يعد ذنبا من الذنوب ، وينزل بالإنسان من مرتبة الإنسانية إلى مرتبة الحيوانية بل إلى أسفل منها . وفى ذلك يقول القرآن الكريم : ﴿**ولقد ذرأنا لجنهم كثيرا من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ، ولهم أعين لا يبصرون بها ، ولهم آذان لا يسمعون بها ، أولئك كالأنعام بل هم أضل**﴾ [الأعراف : ١٧٩] .

ولا يوجد دين من الأديان رفع من شأن العقل مثلما فعل الإسلام . وحرص الإسلام أشد الحرص على إزالة العوائق التى تعترض سبيل العقل البشرى حتى يستطيع ممارسة دوره كاملا فى هذه الحياة ، ومن هنا رفض الإسلام التبعية الفكرية والتقليد

الأعمى ، ولم يقبل رسول الإسلام أن يكون المسلمون امعات يسيرون وراء كل ناعق ، بل عليهم أن يحكموا عقولهم فيما يعرض عليهم من مسائل ، فالاحتكام إلى العقل أمر ضرورى فى الإسلام ، وكل إنسان يؤخذ من كلامه ويرد عليه إلا صاحب الشريعة رسول الله ﷺ . وكذلك حرر الإسلام العقل من الخرافات والأوهام والشعوذات ، وجعل المسئولية فردية فى أساسها ، ولقد أعلى الإسلام من قيمة الفرد فله حريته الخاصة وعليه تقع تبعة أفعاله ، وليست هناك خطيئة موروثة . وهذه المسئولية الفردية لا تقوم إلا على أساس من حرية الفرد واطمئنانه إلى حقوقه فى الأمن على نفسه وعقله وماله . وقد جعل الإسلام الأمن على العقل من بين المقاصد الضرورية التى قصدت إليها الشريعة الإسلامية لقيام مصالح الدين والدنيا . وهذه المقاصد الضرورية هى حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال» (انظر الموافقات للشاطبى جـ٢ ، دار المعرفة ، بيروت ، ص١٠) . ولقد غرس الإسلام فى نفس المؤمن العزة وقرنها بعزة الله وعزة رسوله ، إذ يقول الله تعالى : ﴿**ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين**﴾ [المنافقون :٨] . وقرر الإسلام ألا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق ، وأن المؤمن لا يخشى فى الحق لومة لائم ، وبذلك صان الإسلام كرامة الإنسان ، وأكد القرآن الكريم الكرامة الإنسانية فى قوله تعالى : ﴿**ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا**﴾ [الإسراء : ٧٠] .

وعقيدة التوحيد وعقيدة ختم النبوة فى الإسلام تعنيان أيضا رفع الوصاية عن العقل البشرى . ولقد تساءل محمد إقبال فى كتابه "تجديد الفكر الدينى فى الإسلام" ترجمة عباس محمود ، القاهرة ، سنة ١٩٥٥ لماذا كان الإسلام آخر الديانات ؟ وجاء جوابه أن الإسلام منح العقل مهمة النظر فى المسائل التى تحملها مشكلات الحياة المتجددة ، وبذلك فتح المجال أمام العقل ليمارس وظيفته دون عوائق . وقد كان مبدأ الاجتهاد فى الإسلام من المبادئ التى فتحت الباب أمام العقل ليصول ويجول فى مجال استنباط الأحكام الشرعية . وإذا كان الإسلام قد منح العقل هذا الحق فى مجال الأحكام فمن باب أولى يكون ذلك أمراً حتمياً فى مجال الأمور الدنيوية . والاجتهاد فى حقيقته دعوة إلى الإبداع فى كل مجالات العلوم والفنون والصناعات .

وأنت ترى أن الإسلام قد هيأ المجال أمام الإنسان لاستخدام كل طاقاته وقدراته الإبداعية ، ووفر له كل الشروط الضرورية التى تساعده على القيام بمهمته الكبرى المتمثلة فى خلافته لله فى الأرض ، والنهوض بمسئوليته فى عمارة الأرض ، وجعل الله الكون كله بسمائه وأرضه وما بينهما مجالا لنشاط الإنسان . ولذلك يقول القرآن

الكريم : ﴿وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعا منه إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ [الجاثية : ١٣] ، ويقول أيضـا : ﴿سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ [فصلت : ٥٣] .

ولقد حدد الحق تبارك وتعالى مهمة الإنسان الحضارية فى هذا الكون بقوله : ﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾ [هود : ٦١] وهذا يعنى أن الله قد فوض إلى الإنسان عمارة الأرض . والعمارة نقيض الخراب ، وتعنى تمهيد الأرض وتحويلها إلى حال يجعلها صالحة للانتفاع بها وبخيراتها ، والاستعمار فى الآية الكريمة هو طلب العمارة . فالإنسان مطلوب منه - طبقا للمشيئة الإلهية - أن يجعل الأرض عامرة تصلح للانتفاع بها ، وأن يبحث عن أفضل السبل لتيسير الحياة فيها ، وكشف ما فى هذه الأرض من قوى وطاقات وكنوز وخامات من أجل خير البشرية جمعاء . وأنت ترى أن الدلالية الأصلية لمصطلح "الاستعمار" تختلف اختلافاً بعيداً عن الدلالة التى طرأت عليه والتى مؤداها أن الاستعمار يقتضى احتلال بلاد بالسلاح ، وإزاحة أصحابها الشرعيين من أجل استلاب خيراتها والسيطرة على هذه البلاد إداريا وعسكريا وسياسيا ومن العجيب أن الكلمة الإنجليزية Colonisation كانت تعنى فى الأصل «استثمار أرض غير مسكونة» ثم طرأت عليها دلالة جديدة هى استثمار أراض لا يقدر أصحابها على ذلك ، والذى ينتهى إلى الخراب وليس العمران .

ولقد وهب الله الإنسان بعض الطاقات والاستعدادات والإمكانات التى تتناسب مع ما فى هذه الأرض من قوى وطاقات وكنوز وخامات . فهناك تناسق بين القوانين الإلهية التى تحكم الأرض وتحكم الكون كله والقوانين التى تحكم الإنسان ، وما حباه الله به من قوى وطاقات ، حتى لا يقع التصادم بين هذه القوانين وتلك ، وحتى لا تتحطم طاقة الإنسان على صخرة الكون . وتتحقق عمارة الأرض بالعلم الذى هو فريضة إسلامية ، وبالتقنية التى هى تطبيق للعلم ، ومن أجل ذلك تدخل تحت مفهوم الفريضة. ولكن العمارة على هذا النحو المشار إليه ليست هى الحضارة بإطلاق ، وكذلك ليست هى العمارة بإطلاق ، بل هى أحد جوانب الحضارة ويمكن أن يطلق عليها مصطلح الحضارة الشيئية أو المادية . أما الجانب الآخر الذى به تكتمل الحضارة ، أو عمارة الأرض ، فإنه يشمل كل القيم الدينية والعقلية والأخلاقية والجمالية . ومن هنا فإن الحضارة فى المفهوم الإسلامى تعنى تحقيق المشيئة الإلهية فى عمارة الأرض ماديا ومعنويا ، وبذلك يحقق الإنسان ذاته بوصفه خليفة لله فى الأرض .

وعلى هذا النحو نجد أن سيطرة الإنسان على قوى الطبيعة لا تكفى وحدها لبناء الحضارة.، بل لابد من أن نتضم إلى ذلك أيضا سيطرة الإنسان على نوازعه الداخلية وأهوائه وشهواته حتى تكون منضبطة بالقيم الدينية والعقلية والأخلاقية والجمالية ، وبذلك تتم عمارة الأرض كما أراد الله ، وبذلك يكون الإنسان فى صلة مستمرة با لله خالق الكون تصحح له دائما مساره على الأرض حتى لا يضل الطريق ، يظن أنه سيد هذا الكون مع أن دوره لا يعدو أن يكون سيدا "فى" هذا الكون . وهذا هو معنى خلافته لله فى الأرض .

لمحات عن القيم الحضارية الإسلامية

لقد تبين لنا أن تعاليم الإسلام قد مهدت السبيل أمام المسلمين لعمارة الأرض أو بناء الحضارة كأحسن ما يكون البناء . ونحن نحمل وراء ظهورنا حضارة قوية حقيقية شهدها الزمان وشهد لها ، وهى حضارة لو تقسمها أهل الأرض جميعا لكفتهم دافعا شريفا نحو هدف شريف وعظيم ، ومع ذلك لم نستطع نحن أصحاب هذه الحضارة أن نستوحيها سداد العمل ، فحصرنا الإسلام فى مجموعة من الشعائر المعروفة واختفت من حياتنا أو كادت مجموعة القيم الحضارية المشرقة وأصبحت فى حياتنا الواقعية قيما منسية .

وسوف نشير إلى بعض النماذج من هذه القيم لعلها تدفع عند تذكرها إلى تغيير حضارى منشود . وهذه القيم هى :

أولا : قيمة التفكير ، وهى من القيم التى حث عليها القرآن الكريم وأشار إليها فى صيغ عديدة مما يدل على أهميتها وما تؤدى إليه من إبداع فى شتى فروع المعرفة والعلوم . والحقيقة أن أكبر البلايا التى أصيبت بها الأمة الإسلامية فى عصرنا الراهن هو أنها أقامت التعليم على فكرة التلقين والحفظ ، ولست أدرى أى شيطان هذا الذى وسوس لنا بأن الطريقة المثلى فى العلم هى التقليد ، الأمر الذى أغلق أمامنا فرص الإبداع والانطلاق إلى الآفاق الجديدة فى المعرفة والصناعات . ولقد تنبه بعض الكتاب إلى هذه الأزمة المعرفية فوضع العقاد كتابا بعنوان "التفكير فريضة إسلامية" . نحن إذن مطالبون بالتفكير وهو طريق من الطرق التى يجب أن نسلكها إذا شئنا الخروج من أزمتنا الحالية .

ثانيا : قيمة العمل ، وترتبط قيمة العمل فى الإسلام بالقيمة الأولى وهى التفكير أو النظر ، والعمل يرتبط بالإيمان ، ويجب على المؤمن أن يتقن العمل الذى يقوم به

مهما كان عظيما أو بسيطا ، ويستمر فى العمل والإتقان حتى لو قامت الساعة وفى يد المؤمن فسيلة فليغرسها كما قال الرسول ﷺ . ويرتبط بقيمة العمل قيمة الوقت . وأسلافنا كانوا يقولون : الوقت كالسيف إن لم تقطعه قطعك ، وكانوا يقولون أيضا : الوقت من ذهب . ولكن هذه القيمة قد تحولت على أيدينا إلى شىء أرخص من التراب. وتفيد التقارير الرسمية أن متوسط عمل العامل فى بلادنا لا يتجاوز نصف ساعة فى اليوم . وقد نسينا أن الله سبحانه قد أقسم بالعصر وبالفجر وبالضحى وبالليل وبالنهار وهى تمثل أجزاء من الوقت دليلا على أهمية هذه القيمة ، وليلفت أنظارنا إليها، ويوجهنا لاستغلال أوقاتنا الاستغلال الأمثل . فنحن مسئولون يوم القيامة عما صنعنا بأوقاتنا كما أشار إلى ذلك حديث رسول الله ﷺ الذى أسلفنا الإشارة إليه .

ثالثا : قيمة النظام ، ويرتبط بقيمة العمل قيمة النظام لأن الفوضى مضيعة للجهد والوقت وأنت تلحظ الفوضى تضرب بجذورها فى كل المستويات الفكرية والعملية والاجتماعية على حين أن تعاليم الإسلام فى الصلاة والجهاد ، مثلا ، قد أعطت لنا نموذجاً رائعاً فى النظام .

رابعا : قيمة النظافة ، وهى قيمة بارزة فى الحضارة الإسلامية ، ، وحسبنا أن نشير إلى الحديث الشريف القائل : «الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق» (رواه مسلم وأبو داود وابن ماجه والنسائى) . لقد جعل النبى إماطة الأذى عن الطريق جزءاً لا يتجزأ من الإيمان ، ومع ذلك ترى بلاد المسلمين تفتقر أول ما تفتقر إلى النظافة .

خامسا : قيمة الجمال ، يرتبط بقيمة النظافة قيمة الجمال ، فالإسلام دين الجمال يكره القبح وينفر المسلمين منه . وتعاليم الإسلام كلها تحث على الجمال فى كل شىء. والحديث الشريف الصحيح يقول «إن الله جميل يحب الجمال» (رواه مسلم) . والمسلم مأمور بأن يأخذ زينته عند كل مسجد . وكما يكون الجمال ماديا كما نراه فى الأجسام والأشياء من حولنا يكون الجمال أيضا جمالا معنويا يتمثل فى الأخلاق الجميلة والصفات النبيلة .

وإن نظرة واحدة يلقيها المرء على ظواهر الكون والمخلوقات فيه ، لكافية لأن تظهر له التناسق والانسجام مما يدل على الجمال الإلهى فى خلق هذا الكون . بل إن الجمال فى الكون كان دافعاً لإيمان كثير من العلماء فى الحضارة الغربية . ويرفع الإسلام من شأن الجمال وإدراكه فى مخلوقات الله . وإننا نفترى على الإسلام إذ نجعل

منه دينا ينفر من الجمال والذوق الرفيع ويدعو إلى الكآبة والتجهم . ونحن نظلم الإسلام أشد الظلم عندما نصوره دينا عدوا للعواطف والمشاعر الوجدانية ، وعدوا للتعبير الجمالى عن هذه العواطف بعقيدة جميلة أو أغنية ذات كلمات عفيفة أو لحن موسيقى يرقق المشاعر ، أو رسم جميل يبرز آيات الله فى الكون . لماذا ننسى أن أبا بكر رضى الله عنه قد دخل على عائشة فى يوم عيد فوجد عندها جاريتين تغنيان فقال أبو بكر : أمزمور الشيطان فى بيت النبى ﷺ . فقال له النبى الكريم : «يا أبا بكر إن لكل قوم عيدا وهذا عيدنا» . (رواه ابن ماجه فى سننه جـ١ ، ص٦١٢ طبعة عيسى الحلبى ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى) . ولماذا ننسى أيضا ما رواه البخارى عن عائشة رضى الله عنها أنها زفت جارية يتيمة كانت فى حجرها لرجل من الأنصار ، فدخل رسول الله ﷺ ولم يسمع الغناء . فقال يا عائشة : ألا بعثت معها من يغنى فإن الأنصار قوم يحبون الغناء ، فلو بعثتم معها من يقول : أتيناكم أتيناكم حيونا نحييكم .

وهناك محاولة للدفاع عن الفن التشكيلى فى الإسلام يقول صاحبها «ولست أريد أن تفلت منى هذه الفرصة ، قبل أن أدحض الزعم بأن الإسلام يحرم الفن التشكيلى التصوير والنحت) بدليل الحديث الشريف : «يعذب المصورون يوم القيامة»، ولن أجد ما استند إليه خيرا من نص ورد فى ذلك عند "أبى على الفارسى" النحوى ، فى مخطوطة ذكرها بشر فارس فى كتابه عن "سر الزخرفة العربية" وقال إن تلك المخطوطة موجودة فى مكتبة البلدية بالإسكندرية فأبو على الفارسى يقيم رأيه على أساس لغوى فى فهمنا للحديث الشريف السالف الذكر ، قياسا على فهمنا للآية القرآنية الكريمة : ﴿**إن الذين اتخذوا العجل ، سينالهم غضب من ربهم وذلة فى الحياة الدنيا**﴾ [الأعراف :] فيقول أبو على الفارسى إن الإشارة هنا إلى "العبادة" لا إلى من "صاغ عجلا ، أو نجره ، أو عمله بضرب من الأعمال" ، وعلى هذا الغرار ينبغى أن نفهم الحديث الشريف : «يعذب المصورون يوم القيامة» فالمقصود هم أولئك الذين يضعون الله (تعالى) فى صورة يعبدونها ، لا الذين يصورون كائنا ما ، دون أن تكون فكرة العبادة واردة فى الأذهان" . (د. زكى نجيب محمود : قيم من التراث ، الطبعة الأولى ، دار الشروق ، ١٩٨٤ ، ص١٧) .

سادسا : قيمة مراعاة شعور الغير ، ويتضح ذلك من تعاليم رسول الله ﷺ عندما قال : «إذا كنتم ثلاثة فلا يتناج اثنان دون صاحبهما فإن ذلك يحزنه» . وتتجلى حضارة الإسلام فى أدب القضاء ، فنجد أن أمير المؤمنين عمر (رضى الله عنه) كتب لقاضيه كتابا مشهورا قال فيه : «سو بين الناس فى وجهك ، وعدلك ، ومجلسك» ،

فأن يسوى بينهم فى العدل والمجلس ، فهذا من شأن القضاء وطبيعته ، أن يسوى بينهم فى وجهه فهذا من حضارة الإسلام وعظمته . وذات يوم اختصم سيدنا ﷺ وخصم له إلى سيدنا عمر ﷺ فقال عمر : يا أبا الحسن ، قف إلى جوار خصمك فتغير وجه على، وعرف ذلك عمر من وجهه ، فقال: إنى ما ميزتك عليه فى شىء . فقال على : بل ناديتنى بكنيتى ، و لم تناده كذلك . والإسلام حضارة بمساواته بين الناس جميعا وليس بين المسلمين وحسب ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ . ولقد لقى عمر ذات مرة شيخا يهوديا يسأل الناس . فأمر أن يعطى هو وأمثاله من الذميين رواتب من بيت المال ، ولما قيل له : تفرض لهم مثل المسلمين ، قال: ما أنصفناهم نأكل شبابهم ونهملهم فى عجزهم . وقد شهد أحد كتاب اليهود الإنجليز بأنهم لم يعيشوا فى ظل دولة عيشهم فى ظل دولة الإسلام وخاصة بالأندلس ، حيث أعطاهم الإسلام حقوقهم الإنسانية وعاشوا فى سماحة على حين طردتهم كافة البلدان المسيحية الأوروبية وعذبتهم .

تلك لمحات سريعة عن القيم الحضارية فى الإسلام ، ولو أخذنا نعدد كل أو حتى الجانب الكبير من هذه القيم لطال بنا الحديث ، حسبنا هذه النظرات الخاطفة التى تكشف عن جوهر الإسلام عندما نقول بأن الإسلام حضارة .

نحو حضارة إسلامية معاصرة :

إذا كان الإسلام فى عصوره الذهبية قد قدم للإنسانية حضارة لا سبيل إلى إنكارها أو الإقلال من شأنها ، فلماذا تخلف المسلمون فى عصرنا عن ركب الحضارة ، ولماذا قنعوا أن يكونوا فى مؤخرة الركب الحضارى وقد كان أسلافهم فى مقدمته ، ولماذا اكتفوا باستهلاك منتجات الحضارة دون المشاركة فى صنعها . ويخطئ الإنسان أشد الخطأ إذ فهم أنه باستخدام الأجهزة العلمية والأدوات والآلات الحديثة يكون بذلك مشاركاً فى صنع الحضارة ، فالحضارة ليست استهلاكا وإنما الحضارة عملية إبداعية فى المقام الأول . وإذا كان المسلمون لا يشاركون فى صنع الحضارة بهذا المعنى الإبداعى ، فهذا يعنى أنهم قد تخلوا عن مسئوليتهم فى عمارة الأرض وتركوها لغيرهم، وعمارة الأرض وإبداع الحضارة هى المهمة التى أكد عليها القرآن الكريم كما أشرنا.

فماذا يريد المسلمون ؟ هل ينتظر المسلمون انهيار الحضارة المعاصرة حتى يقيموا حضارتهم على أنقاضها ؟ إذا كان الأمر كذلك فسيطول بهم الانتظار . أم يرى

المسلمون أن واجبهم فى المشاركة فى صنع الحضارة المعاصرة يقتصر فقط على الاهتمام بالجانب الروحى الذى أهملته الحضارة الغربية الحديثة وبذلك يقيم المسلمون التوازن الذى اختل فى الحضارة .

إن الاقتصار على العناية بالجانب الروحى جزء مما يريده الإسلام من المؤمنين به ، ذلك لأن الإسلام لا يفصل الجانب المادى عن الجانب الروحى . والنموذج الذى ينبغى أن نسعى إليه ونقدمه لأمتنا ولغيرنا يجب أن يكون جامعا للجانبين معا ، وإلا كنا خائنين لرسالتنا نرتضى لأنفسنا أن نكون لقمة سائغة فى فم القوى العظمى . إننا فى عالم اليوم فى عصر لم يعد يعترف إلا بالقوة . وقوة اليوم لم تعد هى قوة السلاح فقط أو قوة الإيمان فقط وإنما هى القوة التى تجمع بين الأمرين وهذا هو جوهر تعاليم الإسلام. فلا يجوز لنا إذن أن نتخلى عن فريضة العلم وإعمال العقل والفكر وما يترتب على كل ذلك من تقنية تتحكم فى ظروف الناس الاجتماعية والسياسية والعسكرية ، وذلك بالإضافة إلى عنايتنا بمسائل الروح والقلب . ومن هنا فلا مناص لنا من أن نتمكن من حضارة العصر بكل منجزاتها وتطوراتها العلمية والتقنية ، فى الوقت الذى نراجع فيه موقفنا من الإسلام وتعاليمه لنزيل الغبش الذى غطى على تعاليم الإسلام فحجب عنا الرؤية السليمة الواضحة لجوهر هذه التعاليم . وهذا يتطلب تحولا جذريا فى العقلية الإسلامية لتنسجم كأحسن ما يكون الانسجام مع تعاليم الإسلام .

قل لى - بالله - يا أخى أين هو المسلم الواحد الذى لا يفخر ويفاخر بآبائه المسلمين فيما قالوه وما فعلوه خلال القرون العشرة الأولى من تاريخ الإسلام والقرون الأربعة الأولى منها على وجه الخصوص ؟ وإذا كان هذا هكذا - فتعال معاً نحلل العوامل الأساسية التى جعلت تلك القرون الأولى مختلفة عما تلاها إلى يومنا هذا ، إن الأسبقية الزمنية وحدها لا تكفى للتعليل ولا بد أن يكون الفرق كامنا فيما أداه أولئك وما يؤديه هؤلاء . ويرى الدكتور زكى نجيب أن الفارق الرئيسى بين الفترتين إنما هو أن الأولين عنوا بالكتابين معا : القرآن الكريم والكون العظيم ، ولقد ظفر القرآن الكريم منهم بالاهتمام الأكبر مما ينبغى أن يؤدى بنا إلى نتيجة هامة لو كنا حريصين على أن نكون مع أسلافنا استمرارية تاريخية إيجابية وفعالة وتلك النتيجة هى أن نعتمد إلى حد كبير على دراساتهم القرآنية لنجعل لدراسة "العلوم" الكونية فرصة أوسع . إننا حين نعتز بأسلافنا ترانا لا نقصر الأمر على فقهاء الدين منهم بل نحرص على أن نضيف الأسماء اللامعة لعلماء الرياضة وعلماء الطب وعلماء الكيمياء وعلماء الفلك والمؤرخين والرحالة فضلاً عن الشعراء والنقاد والفلاسفة . فهؤلاء جميعا قد وجهوا جهودهم نحو

الكون يقرأون ظواهره ليصفوها وليحللوها وليستخرجوا قوانينها ثم أصابنا الجمود منذ القرن الخامس عشر الميلادى فى الوقت الذى كانت فيه أوروبا قبل ذلك لم تكد تتجه بنظرة واحدة نحو تلك العلوم ، وكان أسلافنا المسلمون وحدهم هم فرسان الميدان . تحول الموقف تحولا حادا بعد ذلك التاريخ فاتجهت أوروبا بكل عقولها وقلوبها نحو طبيعة الظواهر الكونية يدرسونها ووقفنا نحن وقفة الأشل . فلم يتبق لنا من ميادين الدراسة شيء إلا أن يعيد الدارسون ما كتبه الأولون متصلا بالقرآن الكريم فلاهم أضافوا شيئا فى هذا المجال ولا هم بالطبع أنفقوا من وقتهم ساعة واحدة يدرسون فيها ظاهرة من ظواهر الكون .

وإذا شاركتني هذا الرأى انفتح الطريق أمامنا نحو الوسيلة التى ننهى بها مأساتنا، فهى كما نرى أن نجعل أسلافنا على نحو ما كان إسلام الأسبقين فيما يختص بالحياة العلمية فقد كان عالم الرياضة أو عالم الطب أو عالم الكيمياء الخ مسلما عالما لا "مسلما وعالما" بإضافة واو العطف بين الصفتين بمعنى أن اهتمامه بالفرع الذى يهتم به من فروع العلم الرياضى والطبيعى كان جزءا من إسلامه أو بعبارة أخرى كانت العبادة ذات وجهين بالوجه الأول منهما يعبد الله بالأركان الخمسة وبالوجه الثانى منهما يبحث فى خلق السموات والأرض وما بينهما كما أمره القرآن الكريم وبهذه النظرة نفسها يكون مخرجنا من مأساتنا وهى المأساة التى جعلت الأمة الإسلامية على حالتها من الضعف . وإذا اتجه المسلمون بإيمان راسخ وعميق نحو دراسة "العلوم" لا من حيث هى "مذكرات" تحفظ بل من حيث هى ضرب من عبادة الله عز وجل لأننا نظر فى خلق الله لاستطاعوا أن يتميزوا فى هذا المجال بالقياس إلى علماء الغرب لماذا ؟ لأنهم بحكم إسلامهم موجهون نحو "التوحيد" بكل معنى من معانية . فتوحيد الله سبحانه وتعالى عند المسلم لو أخذ مأخذا بصيرا - لا ستتبع عند المسلم توحيدا لشخصيته هو وتوحيدا للكثرة الظاهرة فى كائنات العالم بحيث تنخرط كلها فى "لون" واحد متكامل الأجزاء وكلا الجانبين من التوحيد وأعنى توحيد الشخصية الإنسانية وتوحيد العلوم المختلفة التى تبحث فى ظواهر الكون توحيدا يعود إلى مبدأ واحد ، أقول إن كلا الجانبين من التوحيد غائب أو كالغائب عن الحياة الفكرية فى عصرنا التى هى حياة انفرد بها حتى الآن علماء الغرب . وما ينفك أدباء الغرب ومفكروه يشيرون إلى هذا النقص الخطير الذى أدى إلى كثير من أمراض العصر النفسية وعلى رأسها القلق والشعور بالاغتراب . (د. زكى نجيب محمود : رؤية إسلامية ، دار الشروق ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٧ ، ص ٢٥-٢٦) .

ونخلص من كل الملاحظات السابقة إلى نتيجة مؤداها أن مفهوم الصحوة الإسلامية ، أو ما جرى مجراها من مفاهيم ، يظل خاليا من المضمون طالما أن الصحوة تصل إلى مرحلة عودة بالإسلام . وعودة الوعى هى الحالة التى يمكن أن تكون المنطلق الحقيقى للفهم الشامل للإسلام بوصفه دين العزة والكرامة ، دين التقدم والحضارة ، دين العلم والمدنية ، دين الدنيا والآخرة ، دين التوازن بين الجسم والروح ، دين الاعتدال والسماحة ، دين السمو المادى والمعنوى . وبصفة عامة دين السلوك المسئول على جميع المستويات الفردية والاجتماعية والدينية . والسلوك المسئول هو دائما سلوك حضارى . والتعاليم التى تنتج هذا السلوك المسئول هى التعاليم التى تدفع معتنقيها إلى صنع الحضارة والمشاركة فيها ، لا بوصفهم بمجرد مستهلكين أو متفرجين ولكن بوصفهم فاعلين مؤثرين .

والتعاليم التى تستطيع أن تصنع ذلك كله هى تعاليم الإسلام . إن ديننا بهذا الوصف لا يمكن أن يجعل أمر الحضارة من المسائل الهامشية ضمن اهتماماته وإنما يجعلها فى قائمة أولوياته . وهذا ما فهمه المسلمون فى السابق وبذلك استطاعوا فى فترة زمنية قصيرة أن يقيموا أعظم حضارة فى التاريخ . ومن هنا يمكننا مرة أخرى أن نقرر أن الحضارة فريضة إسلامية وواجب دينى لا يجوز للمسلمين أن يتخلوا عنه ، بل عليهم أن يجعلوه فى قمة أولوياتهم حتى يعودوا مرة أخرى أعزة ويستعيدوا مكانهم الريادى ومكانتهم العليا فى عالم لا يعرف للضعيف مكانا .

وإذا كنا قد أشرنا إلى بعض القيم الحضارية الإسلامية ، ثم أوضحنا بعض مظاهر الأزمة الحضارية المعاصرة فى العالم الإسلامى ، فإن الأمر يتطلب إلقاء بعض الأضواء الشارحة على عملية التغيير الحضارى التى ننشدها . إن منهجية التغيير الحضارى الصحيحة يجب أن لا تقف عند مجتمع إسلامى دون آخر أو بإقليم وتغض الطرف عن بقية الأقاليم ، وإنما يجب أن تحفل بالأمة المسلمة كلها ، فالأمة التى جاء القرآن الكريم ليهديها ولتنهض بدورها الحضارى لا وجود لها الآن . فنحن لسنا فى الوضع الحالى أمة، وإنما نعيش فى عصر ملوك الطوائف كل واحد منهم استولى على قطعة أرض ورفع عليها راية ونصب نفسه ملكا عليها أو أميرا ، وبدلا من الأمة الواحدة أصبحنا ألف أمة. وأول خلل يوجب التغيير الحضارى أن مفهوم الأمة مضيع ، والقرآن الكريم عندما تحدث عن الأمة مرتين وصفها بالوحدة ﴿**إن هذه أمتكم أمة واحدة**﴾ ومرة ثانية ﴿**وأن هذه أمتكم أمة واحدة**﴾ فلا تكن أمة إلا إذا كانت واحدة . وحينما كلفنا الحق تبارك وتعالى بالدور الحضارى والرسالة الإنسانية قال : ﴿**كنتم خير أمة**

أخرجت للناس﴾ قال سبحانه وتعالى أمة ولم يقل كنتم خير مصريين أو خير شاميين أو خير باكستانيين أو هنود وهلم جرا .

والخلل الثانى هو غيبة الدور الفاعل للهداة والمصلحين والعلماء . إذ المفروض أن العلماء فى كل موقع هم الرواد الحداة على الدرب الذى يمشون أمام القافلة ، والمفروض أيضا أن العلماء هم الذين يخشون الله حقا ولا يخشون غيره ، ولا يخشون فى الله لومة لائم . وكان العلماء فى الماضى يفعلون ذلك ، ولذلك ما أقل ما كان السلطان يستبد لأنه كان يجد من العلماء - الذين لا يخشون إلا الله - من يوقف الظالم ويمنع انتشار الظلم . ولماذا يتعذر علينا أن نجد هذا النوع من العلماء فى زماننا ؟ هناك إجابات كثيرة على هذا السؤال تأتى فى مقدمتها الإجابة القائلة إن العلماء فى الماضى لم تكن تشغلهم الدنيا بمعنى طلب المتاع واللذة ، وإنما كان شغلهم الشاغل هو تحصيل العلم وتعاليمه وتيسير النهوض بالدور الحضارى للأمة . ولو حافظ العلماء على أداء الدور المنوط بهم لكانوا بالفعل "ورثة الأنبياء" كما قال الرسول ﷺ. وبالتالى يتعين على العلماء أن يقوموا بدورهم لأن مقدمات التغيير الحضارى تبدأ بجهودهم وعملهم .

ولكن كيف يكون التغيير ؟ الحقيقة أن هناك طرقاً متباينة من التغيير ، التغير الكلى والذى يأتى عن طريق الانقلاب أو الثورة ؛ والتغيير الجزئى أو التدريجى والذى يتخذ بعض المراحل التى تطول أحيانا أو تثمر فى وقت معقول أحيانا أخرى . وربما يقال إن التغيير التدريجى طويل الأمد وربما لن يعرف طريقه إلى التحقيق ، وإذا سلكنا هذا الطريق فقد يؤدى ذلك إلى مساعدة الظالم والمستبد . والرأى عندنا أن التغيير التدريجى والهادئ هو الأمثل والأكمل . وهذا التغيير الهادئ لابد له من وسائل ، وأكثر هذه الوسائل نجاحا هم العلماء مهما كانوا قلة . وقد يقول بعض الناس إننا لو سرنا فى درب التغيير الهادئ فقد نموت نحن قبل أن نبلغ الغاية ، وجوابنا وما المشكلة فى ذلك . فليبلغها الجيل القادم أو الذى يليه أولادنا أو أحفادنا . ولذلك فالمصلحون الجادون مثل الإمام محمد عبده والشيخ حسن البنا والشيخ رشيد رضا والأفغانى كانوا يفهمون هذا جيدا ويدعون إلى حركة تغيير الإنسان نفسه ، ونحن لا يهمنا تغيير مظهر السلطات ، وإنما انقلاب مظهر السلطات أما إذا ظل المجتمع على حاله فكأننا لم نفعل شيئا ، فلابد من تغيير المجتمع . وهنا نصل إلى فكرة أساسية وهى أن محور التغيير ليس هو الأنظمة وإنما الإنسان نفسه . وأنت تفهم هذه السنة الكونية كأحسن ما يكون الفهم من قول الله تعالى : **﴿إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾** ، فإذا لم يتغير الإنسان من الداخل فلا أمل فى أى تغيير .

والتغيير فى المنهج القرآنى ، إذن ، محوره الإنسان ، والتغيير فى المنهج القرآنى دائما تغيير إلى الأصلح وتصحيح للوضع المقلوب . ولننظر فى كل التغييرات التى حدثت والتى تدخلت فيها العناية الإلهية ، سنجد فسادا يتحتم زواله ويحل محله إصلاح، وعقوبات حدثت باستمرار كانت لأناس مفسدين فى أرض الله (قوم لوط وقارون وهامان) كل هؤلاء الناس أهلكوا وأزيلوا عن طريق مسار البشرية . فالتغيير دائما يتم لإزالة الفساد وتصحيح الأوضاع الخاطئة . والتغيير فى القرآن الكريم يكشف لنا أن التغيير لابد أن يتم من خلال منهج الله . ومنهج الله يهتم بشئون الدنيا كم يهتم بشئون الدين وأن نتعامل معه لا برؤية عوراء ولكن بنظر سليم يحسن فهم الآيات فى الكون والآيات فى القرآن الكريم .

تعقيب :

حاولنا فى الصفحات السابقة أن نلقى أضواء شارحة على مفهوم الحضارة فى الإسلام وذلك من خلال تعريف المفهوم ذاته ، والركائز الأساسية التى تبنى عليها الحضارات ، ثم بينا كيف أن الإسلام حضارة من خلال إبراز بعض القيم الحضارية فى الإسلام ، ونحن فى كل هذا لا نضيف جديداً من حيث الأساس الذى تقوم عليه الحضارة الإسلامية ، وإنما حاولنا أن نذّكر ببعض هذه القيم لنذّكر من نسيها والذكرى تنفع المؤمنين .

ولكن هناك ملاحظة تتعلق بتعريف الحضارة . فنحن نعلم أن هناك تعريفات كثيرة للحضارة ، ولكن جرت العادة فى إطار الدراسات الإسلامية أننا عندما نتحدث فى موضوع نحاول عادة أن نلتمس معنى المصطلح فى كتاب الدين الأول وكتاب العربية الأولى ، وفى السنة النبوية وفى الشعر العربى لتأصيله . ويرى الدكتور محمد عمارة فى تعقيبه على محاضرة الدكتور زقزوق المشار إليها أن الحضارة بمعنى الحضور ، والشهود الحضارى هى فى القرآن الكريم طور من أطوار تقدم الإنسان عندما يستقر فى المكان "**القرية التى كانت حاضرة البحر**" . وهذا الاستقرار وهذا الحضر هو الذى يتيح للإنسان أن يبدع الحضارة ويبينها لبينة فوق لبينة . فقبل الاستقرار وقبل أن يقر الإنسان فى مكان ، يستحيل أن يكون هناك بناء يرتفع مكونا حضارة . والبناء الحضارى يضم المدينة والتمدن وفيه ما يهذب الإنسان ويثقفه . ومن هنا تأتى نظرة الإسلام لشمول الحضارة لكل الميادين من مادية وروحية . وما يميز الفهم الإسلامى لمفهوم الحضارة هو تدين هذه الحضارة ، ليس بمعنى أنها وحى كالدين ووضع إلهى

كالدين ، يميزها عن المنظور الغربى الذى يرى فى الحضارة إبداعا بشريا فهى إبداع متسم بروح الوحى الإلهى وبروح الوضع الإلهى الذى يسرى فى جميع جوانبها وميادينها.

وانطلاقا من هذه المحاولة بتأصيل مفهوم الحضارة فى القرآن والأصول العربية الإسلامية قدم الدكتور نصر عارف محاولة ممتازة في هذا المجال . فبدأ بالنظر فى مادة "حضر" فى "لسان العرب" لابن منظور ، ووجد أن استخدام الحضارة بمعنى الحضر جاء في الفقرة السادسة ، أى بعد خمس فقرات واستخدامات للمفهوم وجميعها بعيد عن هذا المعنى . كذلك فإن هذا هو الاستخدام الوحيد بمعنى الحضر على مدى اثنى عشر عمودا فى "لسان العرب" تشمل خمس صفحات ، والاستخدامات التى ذكرها ابن منظور حسب ترتيبها هى :

١- الحضور نقيض المغيب والغيبة ، حضر يحضر حضورا حضارة ، وكلمة بمحضر فلان وبحضرته أى بمشهد منه .

٢- بمعنى عنده : كنا بحضرة ماء ، ورجل حاضر .

٣- قُرب الشيء : الحضرة : وتقول كنت بحضرة الدار .

٤- جاء أو أتى : حضرت الصلاة ، أو حضر القاضى .

٥- الحضر خلاف البدو : والحضارة الإقامة فى الحضر .

٦- الحاضرة : الحى العظيم .

٧- الحاضر : ضد المسافر .

هذه هى استخدامات مفهوم الحضارة ، وبتنوعها تتنوع معانى المفهوم ، وهناك استخدامات أخرى اشتقاقية تشير إلى أشياء مثل الحضير وهو دم غليظ . وعندما نتأمل فى هذه المعانى نلاحظ أن أولها وأعمالها وأكثرها تكرارا يشير إلى استخدام "حضر" بمعنى "شهد" أى الحضور كنقيض للمغيب ، والحضارة بمعنى الشهادة .

وانطلاقا من الجذر اللغوى "حضر" بمعنى شهد من الحضور الذى هو نقيض المغيب ، نبحث عن الدلالات القرآنية لهذا المفهوم ، فنجد أن حضر فى القرآن الكريم تعنى شهد ﴿**إذا حضر أحدكم الموت**﴾ [البقرة : ١٨٠] و ﴿**وإذا حضر القسمة أولوا القربى**﴾ [النساء : ٨] . وللشهادة فى القرآن الكريم دلالات أربع متكاملة فيما بينهما لتؤدى معنى الحضارة أو الشهادة فى الفهم الإسلامى ، وهذه الدلالات أو المعانى

لا يمكن تجزئتها وإلا فقدت مضمونها ، فأى معنى من هذه المعانى الأربعة يمثل جزءا من بناء مفهوم الحضارة ، ومن ثم لا يمكن القول إن أيا منها يعبر عن مفهوم الحضارة ، بل لابد من توافرها جميعا فى منظومة أو نسق واحد حتى تعطى للمفهوم كامل معانيه ، وهذه المعانى هى :

١- الشهادة بمعنى التوحيد والإقرار بالعبودية لله ، والاعتراف بتفرده سبحانه بالألوهية والربوبية ، وهى محور العقيدة الإسلامية ، وعليها يتحدد التزام الإنسان بمنهج الله أو الخروج عنه .

٢- الشهادة بمعنى قول الحق وسلوك طريق العدل ، أو الإظهار والتبيين ، أو الإخبار المقرون بالعلم ، أو الملاحظة والمراقبة ، وتعد مدخلا من مداخل العلم ووسيلة من وسائل تحصيل المعرفة .

٣- الشهادة بمعنى التضحية والفداء وتقديم النفس فى سبيل الله حفاظا على العقيدة ودفاعا عن تحرير الإنسان من عبادة العباد وإخراجه إلى عبادة رب العباد .

٤- الشهادة كوظيفة لهذه الأمة ﴿**وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا**﴾ . [البقرة : ١٤٣] .

وطبقا لهذه المعانى الأربعة ، فإن الحضارة هى الحضور والشهادة بجميع معانيها التى ينتج عنها نموذج إنسانى يستبطن قيم التوحيد والربوبية ، وينطلق منها كبعد غيبى يتعلق بوحدانية خالق هذا الكون وواضع نواميسه وسننه والمتحكم فى تسييره ، ومن ثم فإن دور الإنسان ورسالته هى تحقيق الخلافة عن خالق هذا الكون فى تعمير أرضه وتحقيق تمام التمكين عليها والانتفاع بخيراتها وحسن التعامل مع المسخرات فى الكون وبناء علاقة سلام معها لأنها مخلوقات تسبح بحمد الله ، أو رزق لابد من حفظه وصيانته ، كذلك إقامة علاقة مع بنى الإنسان فى كل مكان على ظهر الأرض أساسها الأخوة والألفة وحب الخير والدعوة إلى سعادة الدنيا والآخرة . (د. نصر محمد عارف : الحضارة ، الثقافة ، المدنية : دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم ، من مطبوعات المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ١٩٩٤ ، ص ٥٦-٥٩) .

التاريخ الإسلامى
فى ضوء أسلمة المعرفة[1]

إعداد : د. حسنى نصر

تأصيل مصطلح "التاريخ" فى الفكر الإسلامى :

فى ضوء حقيقة أن لفظة "التاريخ" لم ترد فى الأصل باللسان العربى تبدو الحاجة إلى تأصيل هذا المصطلح فى الفكر العربى والإسلامى .. وبيان دلالة اللفظة وكيف تطورت . ويُعد هذا التأصيل من الإشكالات الرئيسة التى يجب البدء فيها حال التفكير فى تجديد مناهج البحث فى التاريخ الإسلامى ، وإعادة كتابة هذا التاريخ بمنهجية معرفية تستقى أصولها من الفكر الإسلامى الصحيح .

وتبرز فى هذا المجال المحاولة الجادة التى قدمها د. أحمد صدقى الدجانى[2] .. الذى نَوَّعَ مصادر تأصيله للمصطلح على النحو التالى :

- فقد عاد إلى علماء اللغويات واستدل بهم على ورود لفظة "التاريخ" فى اللسان العربى الجنوبى (اليمن) ، وأنها جاءت من لفظة "أَرَخَ" التى تعنى فى اليمنية العربية الجنوبية القمر أو الشهر ، ومنها جاء لفظ "التاريخ" .
- كما عاد إلى بعض المستشرقين الذين استدلوا على أن لفظة "التاريخ" وثيقة الصلة بما ورد فى السريانية – وهى والعربية من أصل واحد – حيث يتحدثون عن "مَرخَ" ، وفى العبرية يتحدثون عن "يَرَخَ" ، وفى اللسان الأبجدى يتحدثون عن "وَرَخَ"
- وعاد – أخيرا – إلى صدر الإسلام ليؤكد أن لفظة "التاريخ" لم تنشأ إلا فى صدر الإسلام ، بعد أن اعتمد الخليفة الثانى عمر بن الخطاب رضى الله عنه التقويم الهجرى .

---

(١) اعتمد التحليل على الأوراق التى دار حولها حوار فى منتديات فكرية عقدها المعهد العالمى للفكر الإسلامى بالقاهرة حول التاريخ والموضوعات المتصلة به ، وهى :

١- حول منهج النظر المعاصر فى التاريخ الإسلامى ، للأستاذ طارق البشرى ، ١٩٩٠ .

٢- الجذور التاريخية للأزمة الفكرية ، للدكتور طه جابر العلوانى ، ١٩٨٩ .

٣- الدراسة التاريخية والمستقبلية فى التراث العربى الإسلامى ، للدكتور أحمد صدقى الدجانى ، ١٩٩٠.

٤- نحو مخطط إسلامى لعلم التاريخ ، للدكتور عماد الدين خليل ، ١٩٩٠ .

(٢) أحمد صدقى الدجانى ، "الدراسة التاريخية والمستقبلية فى التراث العربى الإسلامى" ، القاهرة : المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ١٩٩٠ . ص ٤-٦ .

- تتبع تطور اللفظة فى الحضارة العربية الإسلامية لتأخذ معان أربعة ، الأول هو : سير الزمان والأحداث .. أى التطور التاريخى ، والثانى هو : تاريخ الأعلام والرجال ، والسير ، وتراجم الحياة ، والمعنى الثالث هو عملية التجميع التاريخى ، والمعنى الرابع هو : علم التاريخ .
- وينتهى بحث أصول المصطلح وكشف دلالته ، بتقويم محاولات تعريف التاريخ التى أنتجتها الحضارة الإسلامية ، وأهميتها محاولة ابن خلدون باعتبارها أكثر هذه المحاولات جدية ودقة ، بالإضافة إلى أنها جاءت بعد نضج علم التاريخ فى الحضارة الإسلامية .

ومن النقاط الأساسية فى هذا التقويم .. تقويم التعريف نفسه الذى بدأ بالتاريخ كفن وانتهى به كعلم من العلوم ، وتحول التاريخ إلى علم منهجى على يد ابن خلدون .

عملية التأريخ :

انطلاقا من أن قضية التاريخ ترتبط بالعصر الحاضر ومفهومنا له ، تبرز أهمية تحديد مصطلح "التأريخ" أو بالأصح "عملية التأريخ"(٣) .

ولعل من أهم الجهود التى بذلت فى إطار تحديد هذا المصطلح ما قدمه المستشار طارق البشرى ، حيث يقول : «إن التاريخ أو التأريخ ما هو إلا علاقة بين المؤرخ وبين المادة التاريخية . فالمؤرخ يجمع المادة التاريخية ، وأثناء ذلك يحدث نشاط إيجابى من جهته فيما يتعلق باختيار الموضوع الذى يبحثه من الناحية التاريخية ، ثم بعد ذلك فى تصنيفها وترتيبها وتحقيقها وتركيبها فى سياق تاريخى وإعطاء التقيمات المختلفة للمادة التاريخية.

وعلى هذا فإن عملية التأريخ هى عملية حوار بين المؤرخ وبين مادته ، وهى أيضا عملية حوار بين عصر المؤرخ والعصر الذى يجمع منه مادته التاريخية .

حصيلة الجهد التاريخى فى الحضارة الإسلامية :

لعل من أهم الإشكالات التى تواجه عملية تقويم التراث التاريخى للحضارة الإسلامية ،هى أن علم التاريخ مثله مثل مختلف نواحى النشاط الفكرى المتصل بالتراث الإسلامى ، لم يُبحث بعد ، ولم يُدرس مجاله ، ولم تحص مؤلفاته ، ولم يجر مسح

---

(٣) راجع ، طارق البشرى ، "حول منهج النظر المعاصر فى التاريخ الإسلامى" ، القاهرة : المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ١٩٩٠ . ص ١-٢ .

لميدانه، و لم يُرسم فلكه الفكرى الأعمق ، و لم يُكشف عن مناهجه وطرقه وفلسفته فى بحث واسع .. جاد .. كامل . والحصر الوحيد فى هذا المجال أن للمؤرخ الدكتور شاكر مصبح الذى أحصى ظهور خمسة الآف مؤرخ على الأقل فى التاريخ الإسلامى ، وما يزيد على اثنتى عشر كتابا فى التاريخ الإسلامى .

ومن النقاط المحورية التى لا يجب أن يغفلها تقويم الجهد التاريخى فى الحضارة الإسلامية ، ما يلى :

- أن الحضارة الإسلامية تميزت بالنزعة التاريخية .
- أن الاهتمام بالتاريخ يعود إلى القرن الهجرى الأول .. وفى القرن الهجرى الثانى وضحت معالم علم التاريخ .. الذى اتضح بشكل بيّنٌ فى منتصف القرن الثالث بظهور مدرسة المغازى والفتوح فى الشام ، ومدرسة الأخبار والأيام والأمثال فى العراق . وتميز هذا القرن بظهور مؤرخين عظام لديهم فهم للتاريخ بمعناه الشامل ، مهدوا لكبار المؤرخين فى القرون التالية .
- أن التاريخ الإسلامى فى بداياته كانت نظرته كلية ، حيث كان المؤرخون يتناولون الأمة ككل لا القبيلة الواحدة ، وذلك استنادا إلى العقيدة الإسلامية التى نظرت نظرة شاملة للإنسان .
- أن التاريخ الإسلامى فى بداياته تميز - فضلا عن الشمول - بأنه كان مرتبا ترتيبا زمنيا دقيقا ، واستخدمت فيه الوثائق بشكل جيد ، وتأثر علماء التاريخ بعلماء الحديث واعتمدوا أصول علم الحديث .
- أن المؤرخين الأوائل اهتموا بنقد السند أكثر من اهتمامهم بنقد الخبر نفسه ، لأن فكرة نقد السند كانت فكرة أصيلة وقوية فى علم التاريخ .
- أن علم الأنساب كان رافدا غنيا من روافد علم التاريخ فى الحضارة الإسلامية . وبذل النسابون جهدا ليس بالقليل أفادوا به علم التاريخ . وقد كان علم النسب علما سائدا فى الحضارة العربية والإسلامية ، ولم يُنظر فيه للنسب كاستعلاء .. ولكن نُظر إليه لإيجاد الرابط بين الناس وتحقيق التعارف بينهم .
- أن التاريخ أصبح علما فى الحضارة الإسلامية نتيجة الجهود الكبيرة التى بُذلت فيه على صعيد التدوين والرواية ، وتأكدت منهجيته المتميزة فى كتابات الكافيجى "المختصر فى علم التاريخ" ، والسخاوى "الإعلام بالتوبيخ لمن ذم التاريخ" والسيوطى "الشماريخ فى علم التاريخ" .. ثم ابن خلدون فى مقدمته .

• أن المؤرخين الإسلاميين القدامى عندما كتبوا التاريخ بدأوا بالدين .. فالدين وسيرة الرسول ﷺ ، والصحابة ، كانت الأساس فى البداية لربط العلم بالدين ، ووضع العلم فى خدمة الدين[٤] . وظل الرابط الأساسى لدى المؤرخ هو حماية الدين وحماية سياسة الأمة الإسلامية ، وكان هذا هو الأساس فى ربط أحداث التاريخ وتسلسلها . وعندما كُسر هذا الرابط بدأ وضع التاريخ على أساس جغرافى (نموذج المقريزى) ، أو على أساس شخصى / فردى (نموذج الجبرتى) ، مما أدى إلى اضطراب النسق لدى المؤرخين .. وأضعف مدرسة التاريخ الإسلامية بدرجة أصبحت فيه مناعتها قليلة وأدى بالتالى إلى استجابتها للتاريخ الأوروبى ومعاييره ومقاييسه .. وأصبح السياق الذى تُربط به أحداث التاريخ الإسلامى هو الهجرة من هذا التاريخ إلى تاريخ وحاضر الغرب .

٩- نقد المنهج التقليدى فى كتابة التاريخ الإسلامى :

حدد الباحثون فى مدرسة "إسلامية المعرفة" ، عدداً من السمات السلبية التى شابت منهج كتابة التاريخ الإسلامى ، ودعمت - على مر الزمن - الدعوة إلى وضع منهجية جديدة تستمد أركانها من الأصول الإسلامية .

وتتلخص سلبيات المنهج التقليدى فى التعامل مع التاريخ الإسلامى فى :

١- الرؤية التجزيئية التى تدرس هذا التاريخ باعتباره أشتاتاً مبعثرة من الوقائع والأحداث . ويمكن فى هذا السياق الإشارة إلى بعض الأمثلة التاريخية الدالة . فالملاحظ أن الخلفاء الراشدين الثلاثة : عمر بن الخطاب ، وعثمان بن عفان ، وعلىّ بن أبى طالب رضى الله عنهم قد قتلوا . فهل كان قتلهم رضى الله عنهم مجرد حوادث شخصية كما صورها المؤرخون الذين التزموا المنهج التقليدى ؟ إن الرؤية التجزيئية فى فهم هذه الحوادث تتجاهل حقيقة أن الدولة الإسلامية فى ذلك الوقت كانت دولة ناشئة ليس فيها من أنظمة الأمن أو الشرطة ما يحميها من الفتن ، مما أتاح الفرصة لأعدائها كى يستغلوا هذا ويقتلوا عمراً وعثمان وعلياً رضى الله عنهم . وفى نفس العصر قتلوا أيضا سعد بن عبادة ليشعلوا الفتنة بين المهاجرين والأنصار.

---

(٤) طارق البشرى ، تعقيب ، فى : أحمد صدقى الدجانى ، الدراسات التاريخية ... ، مصدر سابق ، ص١٩

٢- إعتماد التبدل الفوقى فى الأسر والحكام أساسا للتقسيم الزمنى . حيث تعمدت أسر عربية أن تصوغ التاريخ على هذا النحو لتجمع الناس حولها ، فقسمته على هذا النحو ، الأمر الذى أدى إلى تقسيم الشعوب الإسلامية فقهيا .. وعقائديا .. وجنسيا ، وبالتالى إلى ضياع ميراث هذه الشعوب الحقيقية والتى كان يمكن استثمارها لصالح الرسالة الإسلامية دون إثارة العصبيات بينهما . وقد أتاح ذلك للبعض إقامة تناقض بين وحدة الدولة الإسلامية وبين تميز الأقاليم الإسلامية .

ومن هنا تبرز أهمية وضرورة إلغاء التقسيم التقليدى للتاريخ الإسلامى، أو إعادة النظر فيه .

٣- التأكيد المتضخم على الجوانب السياسية والعسكرية(٥) ، وتقليص مساحات الجوانب العقيدية والاجتماعية والحضارية والفكرية وعلى هذا لم يرد فى هذا التاريخ ذكر لما يتطلب الإسلام من الأمة التى حملت رسالته من النواحى الخلقية والعلمية والمنهجية . ولعل ما يؤكد ذلك غياب التأريخ للمؤسسات التى أرستها الدولة الإسلامية منذ نشأتها . ومن أبرز الأمثلة على ذلك تجاهل بيعة العقبة التى مثلت انعقاد أول جمعية وطنية تأسيسية - إن جاز التعبير - لتأسيس الدولة .. وقد أهملت هذه البيعة تماما فى الدراسات التاريخية أو تم اختزالها أو إفراغها من مضامينها المهمة والأساسية كما اختزلت مؤسسة "المهاجرين" الأولى فى التاريخ الإسلامى إلى العشرة المبشرين بالجنة . فالمهاجرون الأوائل مثلوا مؤسسة وكانوا هيئة دستورية لها القيادة ولها الترشيح للخلافة وعقد البيعة الأولى للخليفة . وقد كان لها دور كبير فى مبايعة أبى بكر الصديق رضى الله عنه ومن بعده عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان رضى الله عنهما . كما أهملت أيضا مؤسسات أخرى مهمة مثل مؤسسة الأوقاف التى كانت المؤسسة الأهلية التى مولت صناعة الحضارة الإسلامية .

يؤكد ما سبق أن كتابة التاريخ الإسلامى على أنه تاريخ الدول والحكام ، حجب تاريخ المؤسسات .

ويرتبط بهذه النقيصة فى المنهج التقليدى .. التناقض بين النظرة المثالية التى تكتب التاريخ الإسلامى على أنه تاريخ الدين وليس تاريخ المسلمين ... وبين

---

(٥) المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، مخطط إسلامية المعرفة ، مصدر سابق .
وانظر أيضا : د. توفيق الشاوى ، (تعقيب) ، فى : أحمد صدقى الدجانى ، الدراسات التاريخية ، مصدر سابق ، ص١٨ .

النظرة المظلمة التى تريد أن تُهيل التراب على تاريخ الأمة الإسلامية ، ولا تُبرز منه إلا جوانب الصراع فيه .

٤- تقطيع الظواهر التاريخية الكبرى وبعثرتها ، من خلال المعالجة الأفقية المتزامنة . فقد اهتم التاريخ الإسلامى - كما يقول الشيخ محمد الغزالى - بتاريخ ما يسمى حاليا بـ "الشرق الأوسط" ، وتجاهل تاريخ المسلمين الذين انتشروا حتى وصلوا الصين وإندونيسيا وغرب إفريقيا . وبالتالى فإن التاريخ الإسلامى يبدو غير سليم سواء من ناحية الكم أو من ناحية الكيف .

ويتضح مما سبق فى ضوء تجاهل التاريخ الإسلامى حقيقة أن الإسلام دين عالمى وليس دين لجنس واحد دون غيره من الأجناس . فتاريخ العرب فقط ليس هو تاريخ الإسلام والمسلمين ، لأن العرب كجنس ليس هم كل المسلمين .

كما يتضح أيضا فى عدم الكتابة التاريخية السليمة لهزائم المسلمين وانتصاراتهم (نموذج دخول التتار بغداد ، والمرأة التى استنجدت بالمعتصم ...) . فالحاصل أن هناك أحداثا كثيرة فى التاريخ الإسلامى قد أُهدرت أو أُهملت .

كما غاب فى التاريخ الإسلامى بالبعد الحضارى . حيث تم تجاهل موضوعات الخطط والتراجم والفنون والمذاهب والطبقات ، وكليا لابد أن يجمعها نسيج واحد فى كتابة التاريخ . فقد لُوحظ أن أمهات كتب التاريخ فى جانب وتاريخ الخطط فى جانب . وتاريخ الخطط هو التأريخ للواقع .. للشوارع .. للمساجد ، ولحركة الناس فى المدن والقرى ، وأنماط الحياة والمعيشة .. وحتى للأحجار .

والواقع أن فى التاريخ الإسلامى ألوان من التاريخ ، لكنها أصبحت جزرا منعزلة ، حيث يقتصر كتابة تاريخ الدولة على تاريخ الحكومة ، رغم أن الأمة بشعوبها وعلمائها ومذاهبها هى التى صنعت الحضارة وليس الدولة ، ولكن التاريخ الإسلامى اهتم بالدولة دون الأمة .

٥- تقسيم التاريخ الداخلى وفقا للقوى السياسية المختلفة[٦] ، بمعنى أن التاريخ أصبح يُكتب داخل كل دولة إسلامية على أنه تاريخ قوى سياسية . فهناك من يكتب

(٦) طارق البشرى ، حول منهج النظر المعاصر فى التاريخ الاسلامى ، القاهرة : المعهدالعالمى للفكر الإسلامى، ١٩٩٠ ، ص١٤ .

التاريخ الإسلامى على أنه تاريخ المعتزلة لأنه يهمه هذا الفكر دون غيره من الأفكار. وأصبحت كل القوى السياسية والقوى الاجتماعية الحاضرة تقتطع من التاريخ القديم قطعة وتعتبرها هى كل التراث التاريخى ويركز عليها دون غيرها . ومن هنا تنعكس الصراعات الحالية على التاريخ . وعلى سبيل المثال فإن الماركسيين أكدوا على بعض ثورات "القرامطة" على أساس أنها من التاريخ الإسلامى ، وأخذوا هذا الجزء ليجعلوه أساسا تاريخيا يقيمون عليه تراثا للحاضر .

٦- غلبة الرؤى التاريخية التجزيئية فى البلاد الإسلامية[٧] . فعلى الرغم من أن التاريخ الإسلامى منذ بداية الإسلام حتى القرن التاسع عشر كان تاريخا سياسيا مشتركا للعديد من الأقطار ، ورغم أنه كان - على الدوام - تاريخا لأمة تجمعها حضارة واحدة ، رغم كل ذلك فقد جهد المؤرخون المحدثون للتاريخ الإسلامى أن يعزلوا تاريخ كل قطر ويجمعوا وقائعه وحدها ، ثم يقيمون منها بنيانا تاريخيا مستقلا ومنفصلا عن تاريخ غيره من الأقطار . ومن هنا فُصِلت وقائع كل قطر عن غيره وقُسِمَ الملك التاريخى الشائع بين الأقطار المختلفة كما يُقسم الورثة تركة مورثهم بترا وتقطيعا .. وأصبح التاريخ العربى والإسلامى اليوم اثنين وعشرين تاريخا . الأمر الذى أدى إلى إفساد كامل للرؤية التاريخية ، وصعوبة تقويم وقائع التاريخ الإسلامى. وبالتالى ظلت هناك أسئلة كثيرة تبحث عن إجابة مثل : هل كان دخول عمرو بن العاص مصر فى القرن السابع الميلادى .. ومجىء المعز لدين الله من المغرب إلى مصر قبل القرن العاشر .. توحيدا أم ختما أم فتحا أم غزوا . وهل كانت حركة على بك الكبير للخروج بمصر عن ولاية العثمانيين حركة استقلال أم حركة انفصال ؟ وهل كان محمد بك أبو الدهب ، الذى تعاون مع العثمانيين لهزيمة على بك الكبير ، وطنيا يحفظ وحدة الدولة أم خائنا لوطنه ؟

متطلبات المنهجية الإسلامية فى التاريخ :

إن الدعوة إلى وضع منهجية جديدة لكتابة التاريخ الإسلامى أو بالأصح لإعادة كتابة هذا التاريخ بموجبها ، يجب أن تبدأ بمراجعة شاملة للتاريخ الإسلامى ، تراعى ما يلى :

- نقد التاريخ الإسلامى المكتوب فى ضوء ضوابط "إسلامية المعرفة" .

---

(٧) طارق البشرى ، حول منهج النظر المعاصر فى التاريخ الإسلامى ، مصدر سابق ، ص١٣.

- مراجعة التراث العقائدى .
- مراجعة التراث الأخلاقى .
- مراجعة التراث اللغوى والأدبى .
- نقد المنهجية الغربية فى التاريخ والمنهج التاريخى فى ضوء منهجية علم التاريخ الإسلامى .

بالإضافة إلى ما سبق، تبرز الحاجة إلى الاهتمام ببعض القضايا المنهجية وبحثها. مثل:

- منهج "الاستقراء والعلة ومسالكها" ، الذى دخل فى علم أصول الفقه ، وإمكانية توظيفه فى البحث التاريخى .
- دعم وتشجيع المحاولات المعاصرة فى الكتابة التاريخية التى حققت قدرا من النجاح المنهجى ، مثل كتابات حميد الله ود. ضياء الدين الريس ، باعتبارها البدايات التى يمكن تطويرها والبناء فوقها .
- التوصل إلى حلول منهجية لبعض الإشكاليات التى تواجه الباحث فى التاريخ الإسلامى ، مثل : إشكالية الحدث التاريخى ، وهل هو مجرد واقعة وقعت وانتهى أمرها ، أم حدث له تفسيره ، وإشكالية الاستمرار والانقطاع التى يواجهها علم التاريخ الغربى العلمانى ، وقضية السببية .. وهل مسار التاريخ خاضع للسببيات الواضحة أم أن هناك سببية واحتمالية ، ودور العناصر الغيبية والعناصر المادية وحجم كل منهما فى المسار التاريخى ، وقضية الدورة التاريخية والتطورية المادية التى يقول بها الوثنيون ، بالإضافة إلى علاقة القرآن الكريم بالتاريخ ، وإشكالية الجمهور المتلقى للتاريخ وأثرها فى الكتابة التاريخية ، وأثر المعاصرة أو "هموم الساعة" على المؤرخ ، وتأثير التوجه الفكرى للمؤرخ على رؤيته للتاريخ وتحليله له .

ويتصل بالمتطلبات المنهجية السابقة ضرورة توفير أدوات البحث التاريخى ، وأهمها تصنيف المعرفة التاريخية وإعداد المعاجم والموسوعات وتحديد الاصطلاحات .

كما يتصل بها ضرورة بحث أو إعادة بحث بعض الموضوعات ذات الدلالات المنهجية المهمة ، مثل مفهوم الدولة فى التاريخ الإسلامى واختلافه عن المفهوم الأوروبى، والاهتمام بدراسة التاريخ الفقهى ، ودراسة تاريخ الأوقاف ودورها فى المجتمع الإسلامى ، وتاريخ الوكالات ، وتاريخ القضاء الإسلامى . مع ضرورة التمييز بين تاريخ الدولة وبين تاريخ الأمة التى صنعت الحضارة وصنعت التاريخ .

وتبرز فى النهاية الحاجة إلى جهود مؤسسية جماعية لمراجعة التاريخ الإسلامى واكتشاف ما أنجز فيه بالفعل فى التأريخ لمختلف الميادين ووضع رؤية وفلسفة وخطط لإعادة كتابة التاريخ ثم تقديمه لأقسام التاريخ فى الجامعات ليتحول إلى بحوث علمية.

أهداف المنهجية الإسلامية فى التعامل مع التاريخ الإسلامى :

فى ضوء النواقص السابق الإشارة إليها ، وسعيا إلى طرح منهجية جديدة تستند إلى منظومة إسلامية المعرفة ، تتحدد الأهداف المرجوة من طرح منهجية جديدة للتاريخ الإسلامى فى :

١- فهم التاريخ الإسلامى من خلال وحدة الحركة .

٢- التحقق برؤية شمولية .

٣- تحقيق التوازن بين مختلف الجوانب السياسية والعسكرية والعقيدية والاجتماعية والحضارية .

٤- تسليط الضوء على العلاقة الأصلية المتبادلة بين الإسلام وبين وقائع التاريخ الإسلامى .

٥- متابعة الظواهر التاريخية عموديا كى لا تتعرض للتشتت .

وانطلاقا من هذه الأهداف ، تطرح إسلامية المعرفة هندسة جديدة لوقائع التاريخ الإسلامى تكون أكثر قدرة على جمع شتاته من خلال معالجة مساحات أساسية خمسة فيه ، وهى :

١- مسألة الحكم : القيادة .

٢- الانتشار الإسلامى .

٣- الهجوم المضاد للإسلام .

٤- حركة المجتمع (القاعدة) عبر التاريخ الإسلامى .

٥- المعطيات الحضارية من منظور الإسلام .

الشروط والضوابط المنهجية لكتابة التاريخ الإسلامى :

إن الدعوة لإعادة كتابة التاريخ الإسلامى بمنهجية جديدة ، لا تعنى بالضرورة البدء من نقطة الصفر أو الرفض المطلق للصيغ التراثية ومحاولة قلب معطياتها رأسا على عقب . إن الهدف الأسمى من هذه الدعوة هو التوصل إلى منهج عدل يتعامل مع معطيات الأحداث بروح علمية مخلصة .

فى هذا الإطار ، يبرز عدد من الشروط والضوابط المنهجية التى يجب أن يلتزم بها العاملون فى حقل الكتابة التاريخية على وجه العموم ، وفى حق التاريخ الإسلامى على وجه التحديد وهى :

١- ضرورة ملاحظة ملامح التفسير الإسلامى للتاريخ من جهة ، والقيم الأساسية التى يتمخض عنها تحليل التاريخ الإسلامى من جهة أخرى .

٢- تحقيق قدر من التوازن بين الجوانب السياسية والعسكرية وبين فحص الجوانب الحضارية وتحليلها .

٣- تجاوز الجزئيات إلى الكليات .. وتجاوز الوقائع الصغيرة إلى الدلالات الخطيرة للتوصل إلى الصيغة البنائية الأكبر للواقعة التاريخية .

٤- تحقيق التوازن بين العرض الأكاديمى الصرف للوقائع ، وبين اتخاذ مواقف فلسفية لتفسير هذه الوقائع .

٥- اعتماد الأسلوب النقدى فى التعامل مع الروايات التاريخية .

٦- ضرورة اتخاذ موقف علمى تجاه معطيات المستشرقين على مستوى المنهج والموضوع، وعدم التسليم المطلق بها ، أو تجاوزها كلية .

٧- وضع مؤشرات عمل فى الاتجاهات النقدية الثلاثة التالية :

- نقد الرواية الأساسية لدى المؤرخ القديم وتصنيف الروايات بحسب قوتها وضعفها .
- نقد مواقف فلاسفة التاريخ .
- نقد معطيات الحركة الاستشراقية .

٨- تقديم عروض تاريخية متوازية زمنيا بين ما كان يجرى فى مرحلة ما من مراحل التاريخ الإسلامى ، وبين ما كان العالم المحيط يشهده فى المرحلة نفسها من أحداث.

٩- تجاوز أو تعديل الصيغ التقليدية فى تقسيم الفترات لمراحل التاريخ الإسلامى .

١٠- تنويع مصادر البحث فى التاريخ الإسلامى .

١١- اعتماد منهج البحث العلمى الحديث وطرائقه ومعطياته فى التعامل مع التاريخ الإسلامى .

١٢- تأهيل المؤرخين فى مجال التاريخ الإسلامى تأهيلا جيدا ليكونوا بناة ذوى حس نقدى .

١٣- ضرورة ألا يقع العاملون فى حقل المنهج الجديد للتاريخ الإسلامى تحت وطأة المواضعات المعاصرة فى كافة مناحى الحياة البشرية ، لأن هذا من شأنه أن يصبغ رؤيتهم للتاريخ الإسلامى بألوان من واقع العصر الراهن ويفسد موضوعية الرؤية .

الدراسات المستقبلية : التحدى الجديد .

تعد قضية دراسة المستقبل أو الدراسات المستقبلية من القضايا التى تطرح نفسها على الفكر الإسلامى بصفة عامة والفكر التاريخى الإسلامى على وجه الخصوص ، باعتبار أن العالم المعاصر يربط بين الدراسات التاريخية والمستقبلية سواء فى الاهتمام الخاص بدراسة المستقبل أو عند المراجعة المنهجية لها .. على أساس أن الحاضر مرتبط بالماضى وممهد للمستقبل .

ولعل من التساؤلات المهمة المطروحة على العقلية المسلمة فى هذا الشأن :

• الوصول إلى تحديد واضح ودقيق لمصطلح دراسة المستقبل أو الدراسات المستقبلية . فالمعروف أن هذا المصطلح لم يُستخدم فى التراث الإسلامى ، و لم يستخدم فى التاريخ الغربى الحديث إلا فى الجزء الأخير من القرن العشرين . ومن المصطلحات

المطروحة على الفكر الإسلامى "الدراسات المستقبلية"[٨] ، و "الدراسات التطلعية" و "قوانين التطور وسنن التحول الحضارى"[٩] .

- بحث ونقد التراث الغربى المعاصر فى مجال الدراسات المستقبلية وتحديد الموقف الإسلامى من هذه الدراسات ومناهجها .. وتحديد مدى ضرورتها للفكر الإسلامى. ومما يجدر ذكره هنا أن ما صدر عن الغرب فى هذا الموضوع لم يقدم منهجا متكاملا ، وإنما كان فى إطار الاجتهادات . وكان الاجتهاد الغالب هو الذى يطرح الدراسة المستقبلية على شكل شريط من المشاهد (السيناريو والبديل) .
- بحث الإشارات التى جاءت فى الأصول الإسلامية والتراث الحضارى الإسلامى ، وتتعلق بدراسة المستقبل (الآيات القرآنية - الأحاديث النبوية) ، ومفهوم الرؤية عند الأصفهانى الذى ورد فى كتاب "الغريب فى مفردات القرآن الكريم" وكذلك مفهومها عند ابن خلدون .
- نحت المصطلحات وطرح منهج متميز فى الدراسة المستقبلية . يأخذ فى اعتباره تحليل الواقع وربطه بالماضى ، ومعرفة سننه ، ثم الانطلاق إلى الرؤية باعتماد إرادة الفعل التى تنطلق من الفطرة المؤمنة التى توظف كل منهج لخير الإنسان .
- تطبيق المنهج فى دراسات لاستشراف مستقبل بعض القضايا الفاصلة فى الحاضر الإسلامى المعاصر مثل قضية فلسطين .

أثر المنهج الغربى فى التاريخ الإسلامى الحديث والمعاصر :

يقول الأستاذ طارق البشرى[١٠] «إن التاريخ الإسلامى الحديث تاريخ مغزو ومحتل وإن الاحتلال التاريخى للمسلمين يمتد إلى القرون الوسطى» .

ويُبنى هذا الحكم على أساس مراجعته اللغوية والتطورية لمعنى العصر وظهور المعاصرة كوحدة انتماء أممى شامل تضم العصرين جميعا فى العالم ،وسيادة الخصائص الحضارية للغرب بحسبانها خصائص العصر .. فكرا وعلوما وأنماط حياة وسلوك

---

(٨) د. زكى إسماعيل (تعقيب) ، فى أحمد صدقى الدجانى ، الدراسات التاريخية والمستقبلية ، مصدر سابق . ص٢٠ .

(٩) جمال سلطان (تعقيب) فى المصدر السابق نفسه ، ص٢٣ .

(١٠) طارق البشرى ، حول منهج النظر المعاصر فى التاريخ الإسلامى ، القاهرة : المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ١٩٩٠ . ص٢ وما بعدها .

ومذاهب . وبالتالى صار الحاضر الغرب هو مستقبلنا ، وصارت حياته هى مدينتنا الفاضلة المرتجاه من كفاحنا ، وأكثر من ذلك صار ماضية بما أفضى إليه فى حاضره هو معاير تاريخ العالم ، فصارت عصورهم هى مراحل تاريخنا المعاصر الماضية .

ويُستنتج من ذلك أن القول بوحدة العصر .. القول بوحدة التاريخ الذى يعنى وحدة الجماعة البشرية على نطاق العالم كله ، لأن التاريخ صيرورة أو جماعة متحركة عبر الزمان . لذلك فإننا عندما نتحدث عن العصر والمعاصرة يتعين علينا أن نحدد أولا من نحن ، إذ أننا لا نستطيع أن نحدد عصرنا إلا مقرونا بإدراكنا لهويتنا ، على عكس من يريد أن يحدد هويتنا مقرونة بالعصر ويجعل إدراك الهوية تاليا لإدراك العصر .

إن وحدة الزمان المستفادة من التقويم الميلادى قد اتُخذت عنوانا شاملا على وحدة التاريخ الاجتماعى والحضارى ، وأُلحق زماننا بالزمان الأوروبى الأمريكى دون أن يقال أنه التحاق أو أنه تبعية آسيوية أفريقية ، وصار من المسلمات على ألسنة المفكرين وأقلامهم أن يتكلموا عن حضارة القرن العشرين وعن العصر الحديث ، وصرنا - بالتالى - نصدق من أمر أنفسنا فى بلادنا أننا فى عصرهم .

وقد أحدث هذا الأمر تصدعا عميقا فى الوعى الحضارى الإسلامى وفى حسابنا للزمن . أما عن وعينا الحضارى فصرنا مثلهم فى التصور المثالى رغم أننا غيرهم فى المنظور الواقعى ، وأما عن حساب الزمن فإن وحدة الزمن التى وحدتنا بهم فقد فصمت الحاضر إلى حاضرين اثنين : حاضرهم الذى صار مستقبلا لنا ، وحاضرنا الذى صار ماضيا لنا . وسقطنا نحن بين الحاضرين فى فجوة من اللاإرادية والعبث . وإذا أردنا فض هذا الاشتباك بين العصور التى يحياها الناس فى عالم اليوم لتعين أن ننظر فى عالمنا العربى والإسلامى لنرى الملمح العام الذى يميز جماعتنا فى المرحلة التاريخية المعاشة لنصل إلى كلمة سواء فى هذا الشأن .

الإلحاق التاريخى وتقسيم التاريخ الإسلامى :

استنادا إلى الاحتلال التاريخى السابق الإشارة إليه .. ولما كان العصر هو عصر الحضارة الأوروبية والأمريكية ، فقد الحق العالم الإسلامى والتاريخ الإسلامى بالحضارة الغربية الأوروبية وبتاريخها .

ولعل أبرز دليل على هذا الإلحاق هو أننا صرنا نُقسم تاريخنا وفقا لأقسام التاريخ الأوروبى باعتبارها أقساما لتاريخ العالم ، وذلك على الرغم من أن الأقسام الثلاثة الكبرى لهذا التاريخ تتخذ علامات فاصلة لها من صميم الأحداث الأوروبية وفى أوقات

. تكن أوروبا فيها مركز العالم و لم تكن أحداثها ذات أثر عام على العالم كلـه أو علـى البلاد غير الأوروبية .

- فالعصر القديم ينتهى ويبدأ العصر الوسـيط فـى القرنـين الرابـع والخـامس الميلاديـين تقريبا ، وعلاماته سقوط أوروبا فى أيدى البرابرة .
- وينتهى التاريخ الوسيط ويبدأ التاريخ الحديث بالقرنين الرابع عشر والخامس عشـر . وعلاماته لدى بعض المؤرخين سقوط القسطنطينية فى أيـدى العثمـانيين المسـلمين . ومن علاماته لدى غيرهم بدء عصر النهضة وعصر الإصلاح فى أوروبا .
- ومن الطبيعى أن يكون العصر الوسيط الأوروبى عصر ظلمات وبدائيـة ، ولكـن إذا نظرنا إلى التاريخ الإسلامى سنجد الأمر مختلفا . فقـد كـان عصـر الرسـالة المحمديـة وصدر الإسلام هو الموازى زمنيا لما سُمى فـى أوروبـا بعصـور الظـلام . وقـد كـان عصر صدر الإسلام الذى يشغل تقريبا القـرون الأربعـة الأولى للهجـرة ، ويقـع فـى التقويم الميلادى بين القرن السابع والقرن الحادى عشر - هو عصـر انتصـار للإيمـان وللعقل والتحضر فى السياسـة والنظـم والرخـاء وحقـوق الإنسـان ، وتقـدم العلـوم والفنون .
- وبانتهـاء العصـور الوسـطى ، فـإن مااعتـبره الضمـير الأوروبـى نكبـة بسـقوط القسطنطينية، هو ذاته الحدث الذى ينظر إليه التاريخ الإسلامى بكثير من الاعتزاز .
- ثم يأتى القرنان السادس عشر والسابع عشـر ، وهـى فـترة تحتضـن عصـور النهضة والإصلاح الدينى والتنوير فى أوروبا ، وهى ذاتها الفترة التى تحتضن عهود الخمـول والجمود والظلام فى تاريخنا العربى الإسلامى .
- يضاف إلى ما سبق أن الاكتشافات البحرية الكبرى لأوروبا (اكتشـاف طريـق رأس الرجاء الصالح) التى مكنت للسيطرة الأوروبية على العالم ، هى ذاتهـا التـى طوقـت العالم الإسلامى وحاصرته من الجنوب ومن الشرق .

الإلحاق المنهجى :

ولا يقف الأمر عند حدود التقسيمات العامة والتقويمات الكلية للتاريخ الأوروبى التى تم إلحاق التـاريخ الإسـلامى بـه ، ولكنـه يصـل إلى صميـم أدوات التحليـل للنظم

والمؤسسات والأفكار والأحداث . (نموذج النظام الإقطاعى - المفهوم الغربى للدين - الاكتشافات الجغرافية) .

فالإقطاع الذى ظهر فى بلادنا وإن كان مطابقا لمثيله فى النموذج الأوروبى إلا أنه شيء آخر بعيد عن هذا النموذج وذا طابع مختلف ، والمفهوم العام للدين أصبح مُستقى من الأساس من التجربة البابوية فى المدرسة الكاثولوكية ، ويقدم معيارا عاما للتقويم يُقاس به دور الدين فى المجتمعات الأخرى ، واكتشاف الطريق البحرى إلى الشرق عبر المحيط الهندى هو اكتشاف للغرب لأنه عرف به ما لم يكن يعرف أما بالنسبة لنا فكيف نعتبره اكتشافا والبحارة العرب كانوا يعرفونه من قبل ذلك .

الفكرة المحورية المستقاة مما سبق لها شقان :

الأول : أننا رغم عدم اعتراضانا على حركة التاريخ الأوروبى ولا على تقسيماته وتقويماته باعتبارها صادقة وصائبة ومنسوبة إلى سياق الوقائع الأوروبية ، إلا أنه من غير المقبول أو المعقول أن نتبنى هذه التقسيمات والتقويمات ونستخدمها كأدوات فى تحديد واقعنا ، وكمعايير نتحاكم بها فى تاريخنا . ومن غير الصائب ولا الصادق أن نعتبر معايير التاريخ الأوروبى الغربى وتقسيماته هى معايير تاريخ العالم أجمع.

والثانى : إن وحدة العصر كجامع حضارى وأممى تعنى إلحاق عصرنا الراهن بعصر الغرب ، أى بنمط الحضارة الغربية الغالبة المتصفة بوصف حضارة العصر الراهن. وهذا الإلحاق يعنى فيما يعنى إلحاق تاريخنا بتاريخ الغرب ، فالتبعية فى الحاضر ترتد على الماضى أيضا ، كما أن وحدة العصر استتبعت وحدة التاريخ . وقد أثرت الوحدة التاريخية فى التاريخ الإسلامى تفتيتا وتفسيخا ، وأفقدتنا أصول رؤيتنا لذاتنا وأصول تصورنا لها ومقاييس نظرنا للأمور ، ومن ثم تفتت إدراكنا لذاتنا . كما أن وحدة التاريخ العالم لم تؤد فقط إلى تفتت التاريخ العربى والإسلامى وتجزئته إلى وقائع ، وإنما أدت أيضا إلى تضارب الرؤى التاريخية .

الجذور التاريخية للأزمة الفكرية :

لعل من القضايا الملحة فى إطار منهجية إعادة كتابة التاريخ الإسلامى ، هى بحث وتحديد الجذور التاريخية للأزمة الفكرية التى تعيشها الأمة الإسلامية فى الوقت الحاضر .

وتنبع أهمية هذا البحث فى ضوء حقيقة أن الأمة الإسلامية تعيش حالة أزمة تتعدد مدلولاتها . فالأزمة الفكرية المعاصرة هى أزمة حقيقية - كما يقول د. طه جابر العلوانى[(١١)] - وقائمة وموجودة وظاهرة فى مواقع عدة . فلو نظرنا على خريطة العالم الإسلامى لوجدنا أن كل بقعة من هذه البقاع تقريبا تعانى على الصعيد السياسى من الانقسام الداخلى والاعتماد على الأجنبى اعتمادا زائدا فى غذائها وكسائها ... إلى آخره . وعلى الصعيد الخارجى نجد أن كل بلد يعانى من مشكلات فى تحديد حدوده وأرضه ، ومن محاولة الاختراق والهيمنة المستمرة بأساليب مختلفة . وعلى الصعيد الاقتصادى يعانى العالم الإسلامى من شدة التخلف و لم تستطع كل محاولات النهضة أن تجتاز به حاجز التخلف ، بالإضافة إلى ضعف الإنتاج والاعتماد على الاستيراد وتخلف الصناعة والزراعة واستغلال الثروات . وعلى الصعيد الثقافى ترتفع نسبة الأمية ويسود القصور الجبرى لدى الناس ، والثقافة الإسلامية مفقودة ولا يكاد يكون لها وجود يذكر.

من منطلق حقيقة وجود الأزمة ، تبرز الحاجة إلى البحث عن جذورها لنعرف هل هى بنت اليوم ونحن الذين أوجدناها أم أن لها جذورا تاريخية فى تاريخنا ؟

ضوابط البحث فى الجذور التاريخية للأزمة :

يجب أن ينضبط البحث فى الجذور التاريخية للأزمة الفكرية المعاصرة ببعض الضوابط المنهجية المهمة ، وأهمها ألا يكون هذا البحث بحثا عن مبررات وأعذار لكى نخفف اللوم الواقع على أنفسنا . وإنما يجب أن يكون الهدف هو محاولة فهم الأزمة وفهم حقيقتها وجذورها للوصول إلى تفسير مقنع لمظاهرها مما يساعد على الوصول إلى العلاج أو الفهم الصحيح الذى يساعد على وضع التصورات السليمة للخروج من هذه الأزمة .

كما أنه لابد لنا فى مثل هذا البحث من النظر فى القرآن الكريم وفى السنة النبوية باعتبارهما مصادر معرفتنا وثقافتنا . وقد اشتمل القرآن الكريم على منهج يُعتبر الناظم الموضوعى لحركة الإنسان والكون والحياة .. تاريخا .. وواقعا .. ومستقبلا ، واستطاع القرآن الكريم بمنهجه هذا ، مع السّنة النبويّة التى تُعتبر التطبيق العملى لقضايا

---

(١١) د. طه جابر العلوانى ، الجذور التاريخية للأزمة الفكرية ، القاهرة : المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ١٩٨٩ ، ص٥ وما بعدها .

القرآن الكريم وأهدافه ، أن يُوجد خير أمة أُخرجت للناس .. أمة احتلت موضعها وتبوأت مكانتها واستحقت موضع الشهادة على الناس والوسطية بينهم . ثم تراجعت هذه المكانة مع بقاء الأصول كما هى . فالقرآن الكريم ، الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، موجود بين أيدينا كما أُنزل على رسول الله لم ينقص منه حرف ولم يزد عليه حرف . وسنة رسول الله نُقلت إلينا أيضا نقلا سليما ..

على هذا فإن السؤال الذى يُطرح هنا هو : ما الذى حدث ؟ وما أسباب الأزمة التى حدثت ؟

للإجابة عن هذا السؤال يمكن تتبع أثر بعض القضايا والأزمات التى حلت بالفكر الإسلامى .. هذه القضايا يُمكن أن تُدرس كنماذج متصلة مع إمكانية الإضافة إليها . وقد طرحها د. طه جابر العلوانى ، وهى :

- قضية الإمامة باعتبارها أول تحد واجه المسلمين بعد وفاة الرسول ﷺ . ففى ضوء حقيقة أن رسول الله ﷺ لم يترك للناس مؤسسة سياسية تستطيع أن تنقل السلطة من شخص إلى آخر ، حدث خلاف كبير كان له أثره البالغ فى الأزمة الفكرية ، حول الإمامة وهل هى منصب دينى يتولى الله العهد به إلى من يشاء أم أنها منصبا دنيويا يعتمد على اختيار الناس . وقد اتصل بذلك الفهم المنحرف للإمام على أنه الحاكم الفرد الذى يسوس الناس وعلى الناس السمع والطاعة له . وغياب أو ضياع فكرة المؤسسة التى تتولى تحويل نصوص الكتاب والسنة إلى واقع يحياه الناس .

- قضية الانفصام بين الحكام وبين العلماء والمفكرين .. والتى كان من آثارها المدمرة تولى السلطة حكام ليس لهم من الاجتهاد الشرعى نصيب ، واعتزال المفكرين وقادة الرأى بعضهم البعض . وبالتالى أصبحت السياسة غير منضبطه بضوابط الشرع ، وأصبح الفكر يفتقر إلى الممارسة العملية والتجربة التى تجعله فكرا عمليا يتعامل مع الواقع .

- قضية توقف الاجتهاد ومحاولة غلق بابه وفتح باب التقليد ، مما أدى إلى ازدياد الفرقة والتمزق ، وأصبح الاجتهاد تهمة يمكن أن يُسجن العالم من أجلها .

- قضية الصراع بين النص والعقل ، واختلال العلاقة بينهما ، التى بدأت فى أواخر عهد عثمان بن عفان رضى الله عنه ، واستفحلت بعد ذلك ليصل الصراع إلى قضايا أخرى كثيرة تتعلق بإرادة البارئ وفعل الإنسان والجبر والاختيار والعلل

والغايات والأسباب . والغيب والشهادة . وكلها صراعات خطيرة كان لها أثر مدمر في التاريخ الإسلامي وأدت إلى اختلال عملية فهمه .

- قضية اختلال المنظومة الفكرية لدى المسلم وتحوله من الإنسان القادر .. المتألق .. الواثق إلى إنسان متردد .. خائف .. قلق ومنكسر على ذاته .

هذه القضايا - وربما غيرها أيضا - تمثل الجذور أو بعض الجذور التى أدت إلى أو أسفرت عن الأزمة الفكرية ، وأحدثت التغيير فى عقلية ونفسية الإنسان المسلم إلى حد وصف بعض الكتاب مثل الجاحظ للأمة الإسلامية على أنها أصبحت - بفعل هذه الجذور - تحمل طبيعة قطيع ونفسية عبيد وعقلية عوام .

هل لهذه الأزمة من مخرج ؟

إن البحث فى الجذور التاريخية للأزمة الفكرية لابد أن يتبعه التساؤل عن مخرج منها أو مشروع عملى للتخلص منها .

وتطرح مدرسة إسلامية المعرفة بعض العلاجات الفكرية والمنهجية لهذه الأزمة ، تبدأ بإعادة قراءة مصادر المعرفة الإسلامية وإعادة تفسيرها ، وإعادة قراءة التراث والتاريخ الإسلامى وإعادة تفسيره بأدوات جديدة ، وإعادة فهمه . والتوقف عن تقديس التراث وتعظيمه دون محاولة تحليل هذا التراث وفهمه وإعادة النظر فيه . والأهم هو تكوين عقل إسلامى مبدع يتجاوز الجزئيات إلى الكليات ويتجاوز الفروع إلى المقاصد والغايات ، ليكون قادراً على مواجهة شؤون الحياة وقادرا على الاجتهاد والاهتداء والانضباط بضوابط الوحى .

- إن النظرة الفاحصة للجهود التى بُذلت حول التاريخ الإسلامى ومنهجيته ، تصب - فى الواقع - فى قضية أسلمة المعرفة والخروج من أسر المناهج التقليدية والغربية . فقد التزمت هذه الجهود - كما عرضنا لها - بأسس منهجية ومعرفية واضحة.. بدأت بالتأصيل للمصطلحات الأساسية اعتمادا على مصادر المعرفة الإسلامية.. ثم بحث التطور وتقويم الجهد التاريخى الأساسى إيجابا وسلبا .. ثم مقارنة الفكر التاريخى الإسلامى بمثيله الغربى ، وتقديم البديل المنهجى الإسلامى ، وطرح بعض القضايا البحثية المهمة التى تحتاج للبحث المنهجى الجديد .

المؤسسة فى الإسلام*

إعداد : عبد الله جاد

كثيراً ما يكون من المفيد إلقاء ضوء كاشف على الماضى للتثبت من الأرض التى نقف عليها وبما ينير طريق الأمة إلى مستقبلها إلا أن ذلك يتطلب رؤية قويمة للماضى تتجرد من آفات الهوى وتتمسك بالكتاب (الوجهة) والميزان (المعيار) خاصة إذا كان الأمر يتعلق بواحدة من أهم مقومات النهوض الحضارى : المؤسسات واستجلاء معالم دورها فى المجتمع فى الماضى وآفاق تفعيله فى الحاضر فالمؤسسات هى الوعاء الذى تتشكل فيه الفكرة فتحفظ وجودها وتنقلها من الإمكانية إلى الفعل فأيما كان تعدد الرؤى وتنوعها حول المؤسسات ودورها وأشكالها فإن جوهر مفهوم المؤسسة يدور حول القيمة أو الفكرة التى تمثل الروح للجسد المؤسسى ويدلنا استقراء التاريخ على العديد من الأفكار التى ماتت واندثرت لعدم وجود المؤسسات التى تتمثلها فتحافظ عليها فالانتماء للفكرة إذن هو الذى يجمع الأفراد فى مؤسسات تقوم عليها فتنشئ كياناً جماعياً يحل فى نفوس الأفراد محل ذواتهم الفردية ويهدف لتحقيق الأهداف العملية التى تتوخاها الفكرة فلا يمكن الحديث عن المؤسسات إلا بربطها بفكرة الانتماء بما تثيره من تنوع دوائر الانتماء وترابطها فى آن واحد فى ظل علاقات تربط دوائر الانتماء الفرعية بالدائرة الكلية .

فإلى جانب الانتماء لوحدة الانتماء الكلية للمجتمع تتنوع الانتماءات الفرعية للأفراد سواء بحكم اهتماماتهم وميولهم الثقافية والاجتماعية أو بحكم انتمائهم المهنى والجهوى والقبلى و...وفى إطار الانتماء لما يمكن تسميته وحدة الانتماء العام التى تضم التيار الأساسى السائد فى المجتمع وأخص ما يميز هذا التيار الأساسى صفته الجامعة فهو التيار الوحيد القادر على وضع الصياغات الفكرية والتنظيمية (المؤسسية) التى تمكنه من جمع أكثر ما يمكن جمعه من خصائص القوى والفئات والطوائف والمهن فى المجتمع والتى لن تجد - باعتبار سمة الجامعية هذه - فى هذا التيار تمثيلها الكامل بل سيشتمل هذا التيار بالأحرى القاسم المشترك بين هذه القوى والتيارات وبالطبع فإن هذا التيار

---

* خلاصة المحاضرات والمناقشات والتعقيبات التى نظمها المعهد وأهم هذه المحاضرات :
- دور المؤسسات فى بناء المجتمع الإسلامى ، ١٩٩٠ .
- حول أوضاع المشاركة فى شئون الولايات العامة لغير المسلمين فى المنظمات الإسلامية المعاصرة ، ١٩٩٢ .
- طبيعة الحسبة وشروط المحتسب ، ١٩٩٠ .

الأساسى السائد لن يحوز الرضا الكامل من كل فئات المجتمع حيث سيوجد على جانبيه تيارات جانبية ناقدة له على اليمين واليسار بالنظر لتجمعها حول أفكار أقرب إلى التجريد الفكرى منها إلى مراعاة توازنات الواقع العملى فهى تحمل الرؤى التغيرية للمثقفين الذين عادة ما تكون أفكارهم مصاغة فى صورة نقية "مقطرة" فهناك تيارات الغلو سواء بمعنى الإفراط فى رؤيتها لقدر التغيير الواجب إدخاله على المجتمع أو مدى سرعته أو مدى مفاصلة التغيير مع القديم من النظم والمؤسسات والأفكار ولا يعنى وصف هذه التيارات بالغلو سلبيتها وظيفياً للمجتمع بل تمثل -على العكس- تمثل المحفز للتيار الأساسى السائد ليعى بالمتغيرات الجديدة التى تواجه المجتمع وتشحذ القدرات الفكرية والتنظيمية للتيار الأساسى للرد على ما تطرحه من أفكار ورؤى وتبقى حيوية هذا التيار الأساسى فى المجتمع رهن بقدرته على الاستجابة لهذه التيارات.

و من الطبيعى أن تكون العلاقة بين وحدات الإنتماء الفرعية من ناحية وبين التيار الأساسى فى المجتمع من ناحية أخرى وعلاقاتها ببعضها بعضاً علاقة متحركة ومتغيرة بحكم صيرورة حياة الجماعة وما يعرض لها من تحولات خاصة ما تفرضه فى علاقة الجماعة بغيرها من الجماعات تدافعاً أو تعاوناً وأوضح مثال على ذلك حال الجماعات الوطنية بعد انفراط عقد الدولة العثمانية سقوط مؤسسة الخلافة بما جعل هذه "الوحدات" التى كانت منتظمة فى سلك الخلافة أشبه بكتيبة عسكرية كانت لها وظيفتها المحددة التى تؤديها إلى جانب غيرها من الوحدات وقد فقدت اتصالها بقيادتها وببقية الجيش وبالتالى كان عليها أن تتكيف مع هذا الوضع بتأسيس التكوينات الداخلية للرد على التحديات التى تواجهها دون أن يغيب عن أذهان أبناء الأمة وقادتها من المفكرين والسياسيين الوعى بالانتماء ا لأشمل بحيث تطابقت دوائر الوحدة والوطنية .

فلم يتسلل الغبش إلى ثوابت الانتماء وبقى الوعى الدائم بأن الظرف التاريخى وحده هو الذى جعل من وحدات الانتماء الفرعية وحدات انتماء عامة يظهر ذلك فى أفكار الثورة العرابية كما يظهر فى برنامج الحزب الوطنى وكتابات مؤسسه مصطفى كامل .

يفرض ذلك كله ضرورة مراجعة حركة بناء المؤسسات فى هذه المرحلة من تاريخ أمتنا الحديث فى علاقاتها بالتحولات التى طرأت على دوائر الانتماء وما ألقته على المؤسسات من تأثيرات .

من الواضح أن المواجهة الحضارية مع الغرب سلماً وحرباً كانت الحقيقة التاريخية التى حكمت تطور الجماعة السياسية فى هذه الفترة هذه المواجهة التى بلغت ذروتها بدخول الحملة الفرنسية إلى مصر ترفع سلاح البارود وسلاح المطبعة الأمر الذى انعكس على عملية الإصلاح التى استهدفت الدفاع عن حوزة الأمة فإن كان الأصل أن يقترن الإصلاح الفكرى بالإصلاح المؤسسى فإن ضرورات المرحلة التاريخية جعلت المؤسسات الواقفة فى مقدمة المواجهة تتصدر مؤسسات الأمة وتصبح أهم وحدات الانتماء الفرعية بما أدى برجال الدولة للقيام بحركة الإصلاح المؤسسى بصورة ذرائعية تستجيب لضرورات تحقيق الأهداف العملية الملحة فلم يشأ أهل الحكم الدخول فى جهود طويلة وقد تكون شاقة لإصلاح المؤسسات الموجودة وإصلاح الأفكار التى تقوم عليها وآثروا إنشاء مؤسسات جديدة لم يتوفر لها لا الأساس الفكرى ولا الحصانة الفكرية التى كانت لكثير من المؤسسات القديمة وإن كانت هذه المؤسسات قد أقيمت لخدمة أهداف الأمة فلما دخل المحتلون البلاد وجدوا فى هذه المؤسسات بغيتهم لتوجيهها لخدمة أهدافهم ولتكون رأس حربة ونقطة ارتكاز لبسط سيطرتهم على الدولة وساعدهم على ذلك ضعف إن لم يكن غياب الأساس الفكرى المستمد من الإطار المرجعى للأمة فى هذه المؤسسات بما جعلها "آلة" فى يد من يسيطر عليها .

لقد أسلفنا أن تقويم حركة مجتمعاتنا فى الماضى يجب أن تتم فى إطار نظرة متجردة من آفات التحيز والهوى ويقتضى ذلك ألا نحكم على هذه الحركة بالتطور بصورة دائمة بما تحمله كلمة التطور من إيحاءات إيجابية بالاتجاه المستمر نحو الأكمل والأتم كما لا يجب الوقوع فى شرك الكلمات بالمقابلة بين القديم والحديث فليس كل الحديث جيداً يستوجب الرعاية والاهتمام كما لم يكن كل القديم سيئاً يجب التخلص منه فمن الأجدى أن يتم التقويم بميزان معياره مدى الصلاح لحركة الجماعة فى استجابتها للتحديات التى تواجهها فى مرحلة معينة من مراحل تاريخها فتكون العبرة عندما ننظر فى الصيغ التقليدية والحديثة للمؤسسات الاجتماعية والسياسية بتوظيفتها للإصلاح الاجتماعى ومدى كفاءة الصيغة المتخذة فى هذا التوظيف .

فعندما نتحرر من سلطة المفاهيم والمعانى الشائعة يتضح لنا بالبحث التاريخى أن الواحدية السياسية لم تكن دائماً قرينة النظام الاجتماعى القديم كما أن التعددية لم تكن واقعاً غريباً على مجتمعنا لم نعرفه إلا ضمن التغيرات الحديثة فى القرنين الأخيرين حيث تظهر كتابات المؤرخين المدققين أمثال الدكتور أحمد عزت عبد الكريم وهولت فى كتابه مصر والهلال الخصيب أن النظام الإدارى الذى شيده محمد على كان على

حساب مؤسسات الحركات الدينية والطوائف والحرف التى كانت تتمتع بقدر من الحرية والاستقلالية يتيح موازنة قوة الحاكم والصمود أمام تعسفه وظلمه الذى عانى منه المصريون قديماً فلو أتيح لهذه المؤسسات أن تنمو نمواً طبيعياً لآتت أكلها على نحو يفوق نظيرتها الغربية فى بيئتها فالتنظيمات الحديثة التى أدخلت إلى الدولة العثمانية والمستمدة من الخبرة الأوربية التى قامت على الدولة المركزية وإطلاق يد الأمير فيها قد دعمت استبداد السلاطين العثمانيين بصورة لم يبلغوها حتى فى ذروة النظام التقليدى فقد انفرد السلطان بالحكم بعد أن كان مقيداً بحكم الشريعة وجرى توظيف هذه التنظيمات لتأسيس شرعية جديدة تحت شعار مصلحة المجتمع وباسم هذه المصلحة وفى غياب ضوابط ثابتة لها جرى إطلاق يد السلطة فى أمور الأمة دون رقابة ولا مساءلة ومن ناحية أخرى أدى ضرب الهيكل الاجتماعى التقليدى وما يتضمنه من مؤسسات إلى أن أصبح الفرد يقف وحيداً أمام السلطة بكل جبروتها بعد انهيار الوحدات الاجتماعية التقليدية التى تنتظم فى ظل عقلية عقدية وتنظيم قانونى يربط بين العقائد والأبنية السائدة ونظام لتبادل الحقوق والواجبات فكانت هذه المؤسسات تقوم وظائف متبادلة دون خوف من استبدادها بالفرد فى ظل تعدد وتداخل انتماءاته للعديد من الوحدات الفرعية الموازنة لبعضها بعضاً بل إن ضرب هذه المؤسسات والوحدات من طرق دينية وطوائف وعائلات ممتدة أدى لتسهيل مهمة المحتل فى السيطرة على البلاد ففى غياب هذه المؤسسات وقيام السلطة المركزية كتنظيم وحيد فى المجتمع كان يكفى الغزاة السيطرة على جهاز الحكم ليضرب به المؤسسات الصغيرة ويسيطر به على حركة المجتمع ولنقارن ما حدث فى سنة ١٨٨٢ بما جرى لحملة فريزر عندما كانت تنهال الضربات على الجيش الإنجليزى دون أن يدرى من أين تأتى .و لا يغير من حقيقة هذا الوضع ما شهدته البلاد من تعددية حزبية ونشاط نقابى فى العهد الليبرالى فبينما انحصر النظام الحزبى والتكوينات الدائرة فى فلكه فى قضية الاستقلال وحرية النخبة فى الصراخ والعراك حولها فقد استمر ضرب واستبدال وحدات الانتماء الفرعية لم يتغير الوضع كثيراً بعد " الاستقلال" فقد أدى تدخل دول الاستقلال الوطنى لضبط حركة المجتمع دون السماح للمؤسسات بأن تنمو نمواً حراً يتيح لها إمكانية التسيير الذاتى والاستقلالية إلى بقاء المؤسسات التى أنشأتها لتدعيم المشاركة جسداً بلا روح وأصبحت ينظر إليها باعتبارها جزء من الجهاز البيروقراطى .بما أصاب مشروع الدولة الوطنية النهضوى بالعرج لاعتماده على جهاز الدولة وحده سواء فى التعليم أو الصحة أو المرافق... ويمكن المقارنة فى هذا الصدد بين ما كانت عليه الجمعيات التعاونية من حيوية عندما بدأت أيام مصطفى كامل بالوحدات التعاونية فى الخمسينات والتى بقيت

مغتربة عن مجتمعاتها – برغم اتساع دورها – بحيث كان من الصعب أن نجد من بين أفراد المجتمع من يحس بالانتماء إليها فزادت الهيمنة المركزية لـدى قيام ثورة يوليو لأن المجتمع المولود كان مهيأً لذلك .

على الرغم من أن هذا الطرح لا يستهدف تقديم الإجابات قدر ما يستهدف إثارة الأسئلة والاهتمام إلا أنه لا يخلو من إشكالات تتعلق بمنهج النظر في المسألة والذى بقى محكوماً بثنائية الوافد والموروث فالتحدى الأساسي الذى يواجه الأمة وفق هذه الرؤية هو ذلك الوافد الذى لا يهدد سلامة الأمة فقط بل يهدد باجتثاث الجذور والأصول وبالتالى يكون الهم الأول الحفاظ على هذه الجذور وقد يؤدى الاندفاع فى ذلك إلى مزالق منهجية تهمل أن الجذور جديرة بهذا الوصف فقط طالما أدت وظيفتها فى إنماء جسد الجماعة وحفظ أسسها من هنا فإن الإجابة على التساؤل لماذا كان القديم الفكرى مبتوراً وأصبح الجنين المؤسس لقيطاً بأن الخارجى كان مفاجئاً وقوياً بصورة لم تسمح بهضم عملية الإصلاح المؤسسى إلى جانب الإصلاح الفكرى ليست إجابة شافية فى كل الأحوال فقد كان الخطر الخارجى أدعى لهذا التزاوج ومحاولة إطلاق كل إمكانات القوة والفعالية الداخلية الكامنة فقد كان الخطر الخارجى فى مراحل النهوض الحضارى حافزاً لتفجير طاقات الأمة باتجاه الإبداع الحضارى لمواجهة التحدى الخارجى ولعل هذا جوهر فكرة الجهاد انطلاقاً من الرسالة الحضارية للأمة الإسلامية فالأمر يتعلق إذن بهذا الموروث وما عاناه من مشكلات .

ومن ناحية أخرى فإن هذه المقابلة بين الوافد والوروث تميل وضعاً لحدود التمايز والمفاصلة بين طرفيها لرؤية جامعية تغض الطرف عن التمايزات داخل هذا الموروث فالحديث عن التيار الأساسى السائد فى المجتمع وروافده الجانبية – وهو حديث يختلط فيه ما هو كائن بما ينبغي أو نود أن يكون – قد يهمل وجود مؤسسات لا تدخل فقط فى علاقات شقاق مع المؤسسات الأخرى بل وتعمل على تقويض أسس الشرعية فى المجتمع كمؤسسة العيارين والشطار والمذاهب الباطنية كما أن الحديث عن المؤسسات أتى على صورة التفكير المقطر للمثقف الذى يقطر الواقع فى صورة بلورية نقية على النحو المشار إليه آنفاً وانعكس ذلك فى التمييز الحاد بين حركات إصلاح مؤسسى وحركات إصلاح فكرى وتجاوز بعض الخبرات التى تمازج فيها – ولو جزئياً – الإصلاح الفكرى بالمؤسسى ويمكن الإشارة فى هذا الصدد إلى حركة الإخوان المسلمين والحركة السنوسية كما انعكس هذا التفكير المعملى فى ما يمكن تسميته بأسلوب التفكير بالكناية للرمز للواقع العينى ومن ذلك تعريف التكوين المؤسسى بأنه " تكوين

جمعي لجماعة بشرية يجمعها نوع اجتماع مشترك تحل به ذات جماعية لهذا الجمع محل الذوات الفردية لكل من أفراده وتقوم على أســـاس تكوين فكرى منسجم قـادر علـى تحقيق الذات الجماعية وإحلالها في نفوس الأفراد محـل ذواتهـم الفردية وتتوخـى تحقيـق أهداف مشتركة سواء لهذا الجمع المؤسس أو لجماعة كـبرى خـارج إطـار هـذا الجمـع" وبالطبع لا يمكن حل شفرة هذا التعريف إلا بالتعرف على الأمثلة العينية التى يكنى عنها والتى لا تستوعب كل أنواع المؤسسات التى عرفها تاريخنا الإسلامى كمؤسسة الوقـف أو مؤسسـة الزكـاة كمـا أدى هـذا الأسـلوب مـن التفكـير بالكنايـة لسـيولة المفـاهيم والكلمات فقد تنوع المقصود بـ(نا) فى الحديث عن تاريخ(نا) وأمـة (نـا) وخـبرة(نـا) تنوعاً يسوغ تسميتها بـ(نا) المراوغة فأحياناً ما تبدو تخـص الخـبرة المصريـة وقـد تتسـع للشعوب العربية وفى أحيان قليلة تمتد للأمة الإسلامية وإذا كـان ذلـك يعكـس تداخـل دوائر الانتماء فإنه لا يجب أن يؤدى لإهمال تمايزها والتعميم مع تجاوز خبرات هامة فى توظيف المؤسسات كالخبرة الإيرانية مهما كان اتفاقنا أو اختلافنـا معهـا للانفتـاح علـى كل الخبرات للإفادة منها فى وضع استراتيجية لبناء واستعادة مؤسسات الأمة وتدعيمهـا بالتقريب والتوحيد فى مواجهة محاولات ضربها بالتفسـيخ والتذويـب. ومـن هنـا تـأتى أهمية دراسة .

مؤسسة الحسبة وشروط المحتسب :

كدراسة لأحد مؤسسات الأمة الهامة وتطورها فى أدائها لدورها من خلال صيغ تنظيمية تواءمت مع العصر الذى نشأت فيه وبما يمثل حافزاً للعقل المسلم على الاجتهـاد فى ابتكار صيغ جديدة لا تتوقف عند اجتهادات السابقين ولاتجعلها قيداً عليها .

و يقتضى هذا التفريق بين الأصول الشرعية الثابتة التى قامت المؤسســة لكفالتهـا وحسن رعايتها والاجتهادات المتنوعة لوضع هذه الأصول موضـع التطبيـق الأمـر الـذى نلمسه فى مؤسسة الحسبة حيث يمكـن التفرقـة بـين الحسـبة كـأصل شـرعى مسـلم بـه والحسبة كصياغة فقهية فهذه التفرقة لها أهميتها فى ظل تجدد الاهتمام بالحسبة كأثر من آثار الصحوة الإسلامية المعاصرة .

فعلى الرغم من الاتفاق حول الحسبة كأصل شرعى فقد تعددت تعريفاتها تعبيراً عن تنوع الاجتهادات فى فهم غاياتها وتصور مقتضياتهـا وإذا كـانـت هـذه التعريفـات تعكس مرونة فى تصور المفاهيم إلا أن كثيراً منها قصر عن تحقيق مقتضيـات التعريـف والوفاء بشروطه ومن ذلك تعريف الحسبة بأنها من قبيـل الأمـر بـالمعروف والنهـى عـن

المنكر فهو تعريف غير جامع لأن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يتعلق بأفعال العباد فى اتصافها بالحسن أو القبح على حين تشمل الحسبة كل ما من شأنه منع المفاسد التى قد لا تكون عن فعل إنسانى كالمفاسد الناجمة عن الكوارث الطبيعية وبنفس المنطق لا تقتضى الحسبة ما يقتضيه الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من وجود محل للخطاب بالأمر أو النهى .

أما من حيث الأهداف فإن دور الآمر بالمعروف يقف عند توجيه الأمر أو النهى بينما يلتزم المحتسب - بتعبير القانونيين - بتحقيق نتيجة أى بمنع المفاسد سواء اقتضى ذلك القول أو إيقاع الفعل على الشىء المحرم وفاعله .

ومن ناحية أخرى فإن تعريف الحسبة بأنها أمر بالمعروف ونهى عن المنكر تعريف غير مانع لأن الشرع كله من مفتتحه إلى مختتمه أمر بالمعروف ونهى عن المنكر أما قصر الحسبة فى الأمر بالمعروف مما لا يدخل فى ولاية أخرى من الولايات فهو تعقيد يبعد عن أن يكون تعريفاً سليماً كما أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ليس له مناسبة معينة فقد يكون تذكيراً قبل وقوع المنكر أو لوماً وتقريعاً بعده أما الحسبة فلا تكون إلا منعاً للمنكر الماثل .

منتهى القول إذن أن دائرة الحسبة تتقاطع وتتمايز فى الوقت نفسه مع دائرة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فالحسبة **دفع المفاسد - أياً كان مصدرها - صيانة لحق ا لله تعالى ويعبر** هذا التعريف عن الأصول التى تقوم الحسبة عليها والغايات التى تتوخاها .

فتستهدف الحسبة تربية الشخصية الإسلامية الإيجابية التى عمل على صلاح الأمة فى مجموعها وتأبى أن تقبل -فضلاً عن أن تتعايش- مع الفساد والمنكر فالحسبة تعود الإنسان المسلم الشجاعة فى مواجهة الباطل كما تهدف الحسبة لإنماء شعور الفرد بإنتمائه للكيان الجماعى للأمة فيسعى لحماية مبادئها وقيمها وصيانتها من أن تمس فالأصل فى الحسبة أنها رعاية لحقوق الأمة التى أمر ا لله برعايتها وصيانتها حتى أن ا لله تعالى نسبها إلى نفسه فالحسبة رعاية لحق ا لله وليس لحق النفس فالاحتساب طلب الأجر من ا لله فلا يدخل فى الحسبة مثلاً تربية المسلم لأبنائه المسئول عنهم وإن كان يثاب على ذلك .

وكما تسمو الحسبة بأهدافها وغاياتها فإنها تسمو بخصائصها الفريدة التى تعكس تفرد الشريعة الإسلامية ومن ذلك أنها تعبير عن اتساق وتناسق القواعد التى

تحكم سلوك المسلم باعتبارها تنبع كلها عن مصدر إلهى واحد فالحسبة واجبة قضاءً كما هى واجبة ديناً بحيث يساءل الإنسان عن التقصير فى أدائها بخلاف القوانين الوضعية التى لا تلزم الأفراد بالمروءة والنجدة فتجعل من دفع المفاسد مجرد رخصة للفرد أن يأخذ بها أو لا على أساس انفصال دائرة الأخلاق عن دائرة القانون والتشريع أما فى المجتمع المسلم فتتسق قواعد الأخلاق مع قواعد التشريع مع العرف الصحيح -دون الفاسد الذى لا اعتبار له- فهذه القواعد كلها تنبع من العقيدة فلا يتصور وقوع اختلاف فيما بينها .

لقد اجتهد الفقهاء فى التنظير للحسبة فى إطار فهمهم لغاياتها وأهدافها الأمر الذى انعكس على تكييفهم لها والشروط المتطلبة فى من يتولاها والقواعد المنظمة لها ومن ثم لابد من الاجتهاد فى التراث الفقهى حول الحسبة وصولاً لرؤية أقرب ما تكون لإصلاح واقعنا وضبط اتجاهنا .

ففيما يتعلق بالتكييف القانونى للحسبة ثار التساؤل هل الحسبة ولاية أم لا ويمكن من خلال استقراء التعريفات المختلفة للحسبة وأهدافها ترجيح الرأى القائل بأن الحسبة ليست ولاية فى الأصل وإن جاز لولي الأمر أن يعين محتسباً يقوم على الحسبة فى بعض المجالات كولاية من الولايات فالقول بأن الحسبة ولاية من الولايات يثير من الإشكالات ما يتعارض مع الغاية من الحسبة من ناحية وطبيعة الولاية من ناحية أخرى.

فدفع المفاسد باعتباره جوهر الحسبة مسئولية كل مسلم ولا يختص بها فرد دون آخر فهل نكون كلنا مولين ومتولين فى نفس الوقت الأمر الذى لا يتفق مع طبيعة الولاية التى لا تكون إلا بإذن ولى الأمر وتفويضه على حين أن المتفق عليه أن المسلم ملتزم شرعاً بالاحتساب دون حاجة لإذن كائن من كان .

كل مافى الأمر أن البعض عندما رأوا الحسبة تقتضى نوعاً من السلطة حيث يملك المحتسب أن يأمر وينهى ويتحكم وقع فى ذهنهم أن الحسبة ولاية من الولايات خاصة مع استمرار الحسبة كولاية ومؤسسة تاريخياً لفترة طويلة ذاهلين عن أنه ليس ثمة تلازم مطلق بين السلطة والولاية فالمعلم يأمر وينهى تلميذه دون أن يعنى ذلك توليته عليه كما أن تعيين ولى الأمر بعض الأفراد لولاية الحسبة لا يفتئت على أصل كونها واجباً على كل أفراد الأمة .

فحكم الحسبة فى الراجح أنها واجبة على كل مسلم على غير ما ذهب إليه التفتازانى من أن "الحسبة تبع لما تتعلق به" فإذا كان ما تتعلق به مندوباً فهى مندوبة وإذا

كان واجباً فهى واجبة فهذا الرأى ينصرف إلى الوسيلة التى يلتزمها المحتسب لا إلى أصل الحسبة فالأمور المكروهة يجب دفعها بوسائل تتناسب مع الكراهة والأمور المندوبة بما يناسب الندب .

و الحسبة بهذا المعنى ليست واجباً كفائياً على من تقع المفاسد أمامه لأن الغاية من الحسبة تربية المسلم على استهجان المنكر وتعويد المجتمع على لفظه ونبذه .

يظهر هذا فى الشروط الواجب توافرها فى المحتسب فالحسبة وإن لم تكن واجبة إلا على البالغ فإنها تقبل من الصبى ويثاب عليها غرساً لمعانى الخير فى نفسه كما لا تشترط العدالة فى المحتسب خلافاً لمن قال بذلك تأسيساً على أن الحسبة ولاية من الولايات فذهب البعض إلى أن من أتى منكراً لا يحق له أن ينهى غيره عنه ولا عما دونه فى الإثم من المنكرات ﴿**أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم**﴾ لكن فهم هذه الآية على وجهها الصحيح لا يكون بمعنى ألا ننهى عن المنكر ما دمنا لا نسلم من الوقوع فيه بل بمعنى الحث على ألا نأتى المنكر وأن ننهى عنه فى الوقت نفسه فالأمر متعلق بواجبين متمايزين ألا نأتى المنكر وأن ننهى عنه ولا يعنى الإخلال بأحدهما سقوط الآخر فمقتضى اشتراط العدالة بصورة مطلقة أنه لا يحق لأحد أن يحتسب فهذا الشرط يتنافى مع الطبيعة الإنسانية التى تراوح بين الذنب والتوبة .

ولما كانت الحسبة واجباً على كل مسلم فإن الأصل فيها - على الأرجح - أنها لا تحتاج لإذن الإمام أما شرط إذن الإمام فى ما فوق الحسبة بالقول وتخويل الإمام وأهل الحل والعقد صلاحية التأكد من توافر شرط العلم - وهو شرط مجمع عليه - فى المحتسب أو تحديد وسائلها فإن ذلك كله يأتى كعملية تنظيمية للحسبة ووسائلها لا تتطرق لأصل الاحتساب ويهدف هذا التنظيم للحسبة تحقيق أهدافها فى دفع المفاسد فيجب التدرج فى الاحتساب من القول إلى الفعل الذى قد يقتضى العنف والقهر مراعاة للتوازن بين ضرورات دفع المفسدة والوسائل المستخدمة فى ذلك والتى قد تؤدى لفتنة ومفاسد أكبر فلا يجب أن يكون دفع المفاسد سبباً لمفاسد أكبر ومنتهى القول أن السياسة الشرعية هى مدار هذا الأمر بوصفها السياسة التى يكون الناس معها أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد .

ولايعنى ذلك التعسف فى تنظيم الحسبة بما يجور على حق الاحتساب فننتهى إلى لا شئ بملاحظة أن أولى الأمر وأهل الحل والعقد المقصودين هم أولى الأمر المعتبرين

فى الأمة - لا المتسيدين على الأمة بالبغى والقهر- فى إطار مجتمع إسلامى يقوم على الأصول الإسلامية ويحفظ مقوماتها فإذا كان الواقع قد آل إلى غير ذلك فإن الارتفاع بهذا الواقع هو مسئولية كل مسلم يعى حقيقة إسلامه وتدينه ويبقى هذا حافزاً للدراسة والبحث فى صيغ تنظيمية جديدة تناسب ما استجد فى مجتمعاتنا الحديثة من أمور وتصبح هذه الصيغ إعلان للأصول الإسلامية واستمراراً للثراء الفكرى فى تراثنا وتجديداً له ومواصلة لطريق أسلافنا حتى نعيش إسلامنا فى هذا العصر .

لقد استمرت الحسبة منذ عهد النبى ﷺ مقررة كأصل من أصول هذا الدين شأنها شأن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر : "سلطة خولها الله ﷻ المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم" فى إطار التواصى بالحق والخير الذى جعله الله ﷻ محور صلاح الإنسان فرداً وأمة ثم توالى التنظير الفقهى للحسبة متفاعلاً مع الواقع فكانت دائرة الحسبة تتفاوت ضيقا واتساعاً مع تحول حال الأمة قوة وصلاحاً أو ضعفاً وانحطاطاً فمارس المسلمون الحسبة على أوسع نطاق فى عصور القوة وآل أمرها فى عصور الانحطاط لتقتصر على أحكام السوق .

من ناحية أخرى فإن الأمة الإسلامية فى أمس الحاجة الآن للحسبة التى أصبحت فريضة غائبة لدرء المفاسد الاجتماعية والسياسية الأشد خطراً من مفاسد السوق ويقتضى هذا أن تكون الحسبة فى مختلف جوانبها محلاً للدراسات الفقهية والاجتماعية والاقتصادية سواء كأصل وكنظام نظر له الفقهاء وكواقع اجتماعى متفاعل مع هذا التنظير خاصة وأن الكتابات التاريخية عن الحسبة تكاد تكون المصدر الوحيد لدراسة حركة المجتمع فى الكتابات الإسلامية السابقة حيث كان التاريخ تاريخ الساسة والعسكريين .

وإذا كان البعض يرى أن ربط بعض المستشرقين بين تعاظم دور الحسبة وتطور الفقه الإسماعيلى الذى لجأ للحسبة كإطار للمعارضة فى المجتمع الإسلامى ذى الأغلبية السنية يمثل تلمساً للأصالة فى غير الفقه السنى فإنه يمكن اعتبار هذا الربط تعبيراً عن حيوية الفقه الإسلامى .

وتظهر هذه الحيوية أيضاً فى موقف الفقه من احتساب غير المسلم فبغض النظر عن الاسم الذى يطلق على عمل غير المسلم فى هذا المجال وهل يجوز تسميته حسبة فإن الراجح فى الفقه الإسلامى أن لغير المسلم أن يحتسب فى الأمور التى لاتتصل بالعقيدة

والعبادات حتى لا يتجشم ما يكرهه أو لا يطيقه من تعلن أحكام الدين الإسلامى إعمالاً لمبدأ حرية الاعتقاد فعندما قرر ا لله ﷻ﴿**لن يجعل ا لله للكافرين على المؤمنين سبيلاً**﴾ فإنه ﷻ قد قرر ذلك باعتبار وصف الإيمان والكفر أما المسلم الباغى أو العاصى فيحق لغير المسلم رده عن بغيه درءاً للمفاسد مع ملاحظة أن اجتهادات الفقهاء المسلمين فى التعامل مع غير المسلمين اصطبغت بالصبغة التاريخية فكانت أقرب لمنطق عصرهم لا حكم شرع فيمكن أن تكون العلاقة مع غير المسلمين أحد مظاهر تحديث الفقه الإسلامى دون تفريط فى أصل من أصول الدين أو حلول تلفيقية لسنا مضطرين إليها فى ظل رابطة المواطنة كأساس لتنظيم المجتمع وفى ظل القاعدة الأصلية لهم ما لنا وعليهم ما علينا ومن ثم يأتى طرح .

مشاركة غير المسلمين في شئون الولايات العامة :

كنوع من الممارسة لدراسات الفقه الحضارى الذى يهتم بدراسة الحضارة وبناءها بكل تشابكاتها وتنوعاتها ذلك الفقه الذى تشتد حاجة المسلمين إليه اليوم خاصة مع الإهمال الطويل لجانب دراسات الواقع وفقه تنزيل الأحكام على الواقع لصالح التركيز على دراسة الأحكام الشرعية بما أدى - جزئياً - لإقصاء الشريعة الإسلامية عن واقع المسلمين ويزيد من أهمية هذا الموضوع بالذات أنه كان محل اجتهادات كثيرة لم يراع بعضها منهج النظر القويم فى الأحكام الشرعية فداخلت بين الثابت والمتغير وأضفت صفة الإطلاق على بعض الاجتهادات دون مراعاة المنهج الذى سلكته هذا الاجتهادات والذى لو تم إعماله لحل كثير من الإشكالات التى يثيرها واقع المسلمين بما يراعى هذا الواقع ويرتفع به فى آن واحد.

و عليه فإن الحديث عن أوضاع مشاركة غير المسلمين في الولايات العامة يتطلب النظر لهذه المشاركة فى إطار حقوق الإنسان المتخذة إطاراً مرجعياً من قبل الفكر الوضعى ثم النظر لهذه المشاركة فى إطار الفقه الإسلامى تلمساً لمنهج النظر فى الموضوع ويلى ذلك النظر فى الجانب التنظيمى للمجتمع وفقاً لما آلت إليه أوضاع المجتمع وبما يتفق مع منهج النظر الشرعى فى المسألة .

فقد قننت الاتفاقيات الدولية ما قررته المواثيق من حقوق يجب أن يتمتع بها كل إنسان بوصفه كذلك وأنجزت الأمم المتحدة فى هذا الصدد اتفاقيتين الأولى خاصة بالحقوق المدنية والسياسية والأخرى خاصة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وأهم هذه الحقوق فيما يتصل بموضوعنا الحق فى المساواة بمعنى منع التمييز بين الناس

لوصف يتعلق بهم دون أن يكون لإرادتهم دخل فيه وليس في مكنتهم أن يرفعوه وبالطبع فقد سبق الإسلام كل وثائق حقوق الإنسان في تقريره لهذه الحقوق على نحو من السعة والشمول لا يقرب منه أى من هذه الإعلانات والوثائق التى كثيراً ما بقيت مجرد آمال حبيسة النفوس المقهورة المتطلعة للحرية والكرامة .

فقد قرر الإعلان العالمى لحقوق الإنسان فى مادته الأولى المساواة بين الناس كافة فى الكرامة والحقوق وحظرت المادة الثانية منه التمييز بين الناس سواء بسبب العنصر أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الثروة أو أى وضع آخر ودون تفرقة بين الرجال والنساء ومن الحقوق التى قررها الإعلان المساواة بشأنها فيما يتصل بالولايات العامة.

- حق كل فرد فى الاشتراك فى إدارة الشئون العامة لبلاده إما مباشرة أو بواسطة ممثلين عنه .

لكل شخص الحق فى تقلد الوظائف العامة فى بلاده .

- أن إرادة الشعب هى مصدر سلطة الحكومة .

ويتضح من نصوص هذه الوثائق أن الخطاب بالمساواة وعدم التمييز يتجه إلى الدول بشأن الشعوب الخاضعة لسلطانها ومن ناحية فإن هذه الحقوق تأتى منسوبة لدولة معينة " لكل فرد ...(بالنسبة) لبلاده" وعليه فإن حق المشاركة فى إدارة الشئون العامة مقيد بإطار الرابطة بين الفرد وبلده رابطة المواطنة معبراً عنها بالمفهوم القانونى الجنسية التى يختص بها أهل البلد فقد تحددت هذه الرابطة فى الخبرة الغربية والأنجلو ساكسونية تحديداً بمفهوم القومية بعناصره المتعلقة باللغة والتاريخ بغض النظر عن دين أو الوضع الاجتماعى أو .. أو ..فهى دولة تقوم على مبدأ دولة لكل قومية لا على وجود الأقليات بخلاف ما شهدته خبرات مناطق أخرى من تمايز بين الدولة والقومية باعتبار اقتصار الدولة على جزء من القومية أو تزاحم أنواع الانتماء بين الانتماء القومى والانتماء الدينى والقبلى فإذا كان لنا أن نجرد مفهوم المساواة من الصبغة القومية التى اصطبغ بها فى وثائق حقوق الإنسان التى أتت نتاجاً لفكر الغرب وتجاربه السياسية فإنه يمكن القول بأن التمتع بحق المشاركة مشروط بتوافر شرط الانتماء إلى الجماعة السياسية وما اتخذته من معيار لقيامها ووجودها أياً كان أساس هذا المعيار قطرياً أو دينياً أو قبليا عرقياً .

ولا يؤثر فى قيام هذه الرابطة الجامعة تعدد وحدات الانتماء الفرعية فى المجتمع بحكم تعدد الأوصاف التى تلحق بالفرد بناء على تعدد المذاهب الدينية والمشارب الثقافية والانتماء المهنية والجهوية طالما بقيت الرابطة التى ارتضتها الجماعة السياسة معياراً لها هى الرابطة والجامعة الأساسية كما لا يؤثر فى طبيعة هذه الجامعة بتلونها بالصبغة الغالبة على أفراد الجماعة كالأنجلوساكسونية فى بريطانيا والإسلامية فى الدول العربية فلا تعارض بين المصرية كأساس للمواطنة واعتماد الدين الإسلامى ديناً للدولة .

و فى هذا الإطار لا يخل بتقرير مبدأ المساواة بين مواطنى الدولة تحديد شروط معينة لتولى المناصب العامة تتصل بالأهلية والصلاحية لتولى هذه المناصب ما دامت هذه الشروط يفرضها حسن القيام بمهام هذه المناصب وليست من الشيوع والاطراد بحيث تستهدف حرمان طائفة أو جماعة معينة من حقوق المشاركة فالمساواة تختلف عن التسوية التى قد تعنى أحياناً التمييز وعدم المساواة فعلى سبيل المثال ثار نقاش فى الفقه الإسلامى فيما يخص الحسبة إذا ما اعتبرناها وظيفة واجبة فهل يلزم غير المسلم الاحتساب -شأنه شان المسلم - فى التكاليف الشرعية وانتهت الآراء إلى عدم جواز ذلك لأنه يعنى تكليف غير المسلم بتعلم أحكام الشرع بما يمثل افتئاتاً على حرية العقيدة.

فإذا انتقلنا للفقه الإسلامى تبيناً لمنهج النظر الشرعى فى المسألة فإن فتاوى العلماء بشأن مصالحة أهل قبرس تعد نموذجاً لمنهج استخلاص الأحكام الشرعية للوقائع الحادثة فبغض النظر عما انتهى إليه كل عالم بشأن هذه الواقعة فإن تأمل هذه الفتاوى يظهر أنها صدرت عن منهج واحد فى الإفتاء وتنزيل الحكم على الواقع وأن اختلافهم كان فى تصور الواقع والتكييف الشرعى للواقعة وليس فى منهج استنباط الأحكام ويمكن من هذه الفتاوى وغيرها على مدار التاريخ الإسلامى تبين الفهم الشرعى لوضع غير المسلمين فى الفقه الإسلامى والذى يتلخص فى أن وضع أهل الذمة كان يخضع للعديد من الاعتبارات السياسية وأهمها مدى ما يبدونه من ولاء للإسلام والمسلمين ويتضح ذلك حتى فيما يخص الشئون الدينية لغير المسلمين من إحداث الكنائس والبيع والمعبد حيث فرق العلماء بين البلاد المفتوحة عنوة والمفتوحة صلحاً وشروط كل صلح كسبب لتبين درجة الولاء والبراء التى اتخذها غير المسلمين من الإسلام وجماعة المسلمين وفى إطار هذا المبدأ صيغت أحكام فقه الأقليات - إذا جاز التعبير - وما تضمنه من أحكام مشاركة غير المسلمين فى الولايات العامة .

إلا أن التطور التاريخي أدى لنقض كثير من الأوضاع التي كانت مستقرة لدى صياغة هذه الأحكام فمن ناحية فقد نزل الاستعمار ببلاد المسلمين الذين جاهدوا متراصين مع مواطنيهم من غير المسلمين لطرده في ظل وحدة المواطنة في الجماعات الوطنية التي نشأت بعد سقوط الخلافة وبالتالي أصبحنا أمام تصنيف جديد يمكن به تبين درجة ولاء أبناء كل طائفة دينية يميز بين من شاركوا في رد العدوان ومن لم يشاركوا الأمر الذي لابد وأن يكون معياراً لضبط التعامل في مسألة المشاركة .

ومن ناحية أخرى فقد أصبحت الغلبة للمسلمين في ديارهم بما لا يخشى معه من مشاركة غير المسلمين معهم في الولايات العامة بل إن عدم مشاركة هؤلاء قد يترتب عليه عدم استقرار الأوضاع في البلاد الإسلامية في ظل ضعف أوضاع البلاد الاقتصادية والسياسية والعسكرية وإمكانية استغلال القوى الخارجية لأوضاع غير المسلمين فيها .

إذن لابد من إعمال منهج السلف دون المغالاة في التقيد بمذاهبهم لفتح الذرائع أمام نهضة المسلمين واستقرار أحوالهم فلا يجوز تحويل المذهب إلى منهج وقد تبين لنا أن اختلاف الحكم يدور مع اختلاف الواقع الذي يتم تنزيل الحكم عليه فإذا كان الفقهاء أجازوا تولي غير المسلم وزارة التنفيذ بما لها من صلاحيات معروفة لا تقترب – في اتساعها – من صلاحيات أي مؤسسة من المؤسسات الحالية والتي يتخذ فيها القرار بصورة جماعية وتتوزع المهام بين الإدارات الداخلية فيها فإن الأمر يقتضي اجتهاداً جديداً لفهم شرط الإسلام في من يتولى الولايات العامة باعتبار أن الولايات العامة تقوم بها الآن هيئات تأتي على رأسها الدولة التي يثبت لها وصف الإسلامية بحكم دستورها كما تثبت للهيئات العامة بحكم إسلامية الغايات التي تتوخاها والتزامها الضوابط الإسلامية وبحكم غلبة المسلمين فيها مع وجود غيرهم فيها في إطار المساواة التامة بين المواطنين .

و لا ينفي إعمال مقتضيات أخذ هذه المتغيرات الجديدة في الاعتبار التعامل مع كل حالة في كل قطر على حدة ومراعاة مقتضياتها وخصوصياتها في إطار السياسة "الشرعية" بإعمال كليات المنهج الثابت في الوقائع المتغيرة هذا المنهج الذي يقضي باجتهاد العالم دون أن يلتزم حتى بفتوى سابقة له في الموضوع نفسه.

الإسلام وبناء الفرد والمجتمع(1)

إعداد : د. محمد عاشور

يتناول هذا البحث عـدة قضايا على درجة كبيرة من الأهمية تتعلق بموقف الإسلام من بناء الفرد والمجتمع . وهو الموقف الذى يثير بدوره عدة تساؤلات حول موقع الأخلاق فى المنظومة الإسلامية وعلاقتها بالعبادة وما هى متطلبات إعادة بناء الشخصية الإسلامية فى إطار المعوقات المحيطة داخل وخارج المجتمعات الإسلامية . وكيف يمكن التوفيق بين فروض الاتباع ومتطلبات الإبداع فى الشخصية الإسلامية والمجتمع الإسلامى وإلى أى مدى يمكن الاستفادة من المؤسسات الإسلامية القائمة كالصوفية فى تحقيق غايات الرسالة الإسلامية وأخيرا إلى أى مدى يمكن أن تسهم الرؤية الإسلامية فى علاج مشكلات الواقع .

وللإجابة على هذه التساؤلات يمكن تقسيم هذا الكتاب إلى القضايا التالية :

أولاً : الإسلام بين العبادة والخلق .

ثانياً : إعادة بناء الشخصية الإسلامية ومقتضياتها .

ثالثاً : بناء الشخصية الإسلامية بين الإبداع والاتباع .

رابعاً : التصوف ودورة فى التغيير الاجتماعى .

خامساً : بناء الشخصية الإسلامية ودورة فى الوقاية من الإدمان ومكافحته .

أولا : الإسلام بين العبادة والخُلُق :

يقول الله تعالى : ﴿هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ، وكفى بالله شهيدا﴾[الفتح : ٢٨] . ومن ثم ، فقد جاء محمد ﷺ بالهدى ودين الحق . وفى إطار هذا الدين تحتل المنظومة الأخلاقية مكانة خاصة

---

(١) هذا البحث خلاصة السيمنارات التى عقدها المعهد العالمى للفكر الإسلامى وهى السيمنارات التالية :

١- الشيخ محمد الغزالى : الإسلام بين العبادة والخلق .

٢- د عبد الصبور شاهين : الإسلام وإعادة بناء شخصية المسلم .

٣- د. أحمد المهدى عبد الحليم : بناء الشخصية المسلمة بين الإبداع والاتباع .

٤- د. أبوالوفا التفتازانى : التصوف ودوره فى التغيير الاجتماعى .

٥- د. محمد هيثم الخياط : أنماط الحياة الإسلامية وأثرها فى الوقاية من الإدمان .

فالأخلاق فى الإسلام مسئولية ، ومن هنا يخالف المنهج الإسلامى كثيرا من المناهج الوضعية . فالمسئولية الأخلاقية أحد المنطلقات الأساسية فى المنهجية الإسلامية ، ومن منطلق هذه المسئولية ، فإن العقل والضمير المسلم لا يقبل إلا أن يسعى فى هذه الدنيا بالحق والعدل والخير والإعمار .

ولقد كان المنطلق المذكور ضمانة أساسية لسلامة الفكر الإسلامى حتى فى أشد عصور التخلف ، وأقسى ساعات ضياع الإنسان المسلم وقد ارتكزت هذه الضمانة على جانبين جوهريين ، هما المسئولية الأخلاقية كركيزة معيارية تتمثل فى مجموعة الأوامر والنواهى التى جاء بها الشرع ، والركيزة الثانية ركيزة سلوكية هى الفعل الإنسانى ، سواء كان هذا الفعل الإنسانى فرديا أو مجتمعيا أو سلوك أمة ، وهذا الخطاب بشقيه - الفردى والجماعى - يتمثل فى حديث الرسول ﷺ فيما رواه البخارى ومسلم والترمذى «البر حُسن الخُلُق» ومثل ذلك فى القرآن قول الله تعالى : ﴿**لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ، ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم**﴾[الممتحنة : ٨] ، ومثل ذلك أيضا ، حديث الرسول ﷺ - فيما رواه الحاكم والبيهقى الذى ربط بين الخلق والتقوى حين قال : «اتق الله حيثما كنت ، واتبع السيئة الحسنة تمحها ، وخالق الناس بخلق حسن» . هذا الربط الوثيق الذى لا تعرفه النظم الوضعية بين العقيدة والعبادة والأخلاق هو أول المبادئ الرئيسية فى منهج التربية الإسلامية لبناء الشخصية المسلمة كما أنه من ناحية أخرى أول خطوات العمل من أجل التغيير الاجتماعى على صعيد المجتمع والأمة .

ويقتضى المنهج الإسلامى للبناء والتغيير توفر متطلبات أساسية لكى يؤتى المنهج ثماره وآثاره . وأول هذه المقتضيات أو المتطلبات الإيمان . ولكن هل الإيمان مجردا كافيا لصلاح الفرد والمجتمع ؟ وإذا كانت الإجابة هى النفى فماذا بعد الإيمان ؟ أن الله سبحانه وتعالى يقول فى كتابه العزيز : ﴿**وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين فمن آمن وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون**﴾[الأنعام : ٤٨] . ونقرأ أيضا قوله تعالى : ﴿**ومن يسلم وجهه لله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى**﴾ [لقمان : ٢٢] . فالآيات المذكورة تؤكد على الإصلاح والإحسان بعد الإيمان مباشرة ولكن ما استقر فى الأذهان أن العبادة تأتى بعد الإيمان . فأيهما أصح ترتيبا الإيمان فالعبادة فالخلق ؟ أم الإيمان فالخلق فالعبادة ؟

إن أغلب الآراء تذهب إلى أن مابعد لا إله إلا الله "الصلاة" . ولا يجرؤ أحد أن يؤجل حق الله فى العبادة ويسبقه بالأخلاق . إلا أن ذلك لا ينفى القول بأن حق الله

فى العبادة لا يتم إلا بعد أن تتم الأخلاق . ودليل ذلك حديثين للإمام مسلم فى باب الأخلاق . "ثلاث من كن فيه كان منافقا . إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا اؤتمن خان ، وإن صلى وصام وزعم أنه مسلم» . فالحديث يؤكد أن قبول هذه الصلوات لا يتم إلا من نفس مؤمنة ، وإذا كانت أركان النفاق موجودة فى مسلك إنسان فلا تقبل منه عبادة . والحديث الثانى : «أول ثلاثة تسعر بهم النار يوم القيامة ، قارئ للقرآن ومتصدق بماله ، ومجاهد فى سبيل ا لله .يُجاء بقارئ القرآن فيقال له ألم أعلمك كتابى ؟ فماذا صنعت به ؟ فيقول قمت به أناء الليل وأطراف النهار . يقال كذبت بل قمت به ليقال أنك قارئ ، وقد قيل ، فلا شىء لك . ويقال للمجاهد وفرت لك القوة فماذا صنعت بها ؟ فيقول جاهدت فيك حتى قُتلت ، فيقال له كذبت بل قاتلت ليقال مجاهد وقد قيل . وكذلك الذى تصدق بماله ليقال له منفق كريم . وقد قيل» . هذا الحديث صحيح رواه مسلم . والحديثان معا يؤكدان حقيقة أنه لا تقبل العبادة إلا إذا كان لها سند من الأخلاق .

وعندما ننظر إلى التراث النبوى فى السنن المروية تجد أن أحكام العبادات جاء فيها نحو ٢٠٠٠ حديث ، بينما جاء فى الأخلاق عدة الآلاف من الأحاديث . فعبادة الهوى إذا تمكنت من النفس البشرية جاءت بعد ذلك العبادة صورة ميتة لا قيمة لها ولا أثر ، لذلك لا تقبل ، لأن الأساس الذى تنطلق منه غير موجود .

والأخلاق نوعان . نوع إنسانى عام معروف عند المسلمين وغيرهم حتى الشيوعيين . ونوع آخر ربانى . والذى يعنى - كما يذهب الصوفية الحقة - أنه لا يصح إيمان أحد ليست لديه أخلاق المتصوفة الأولين متمثلة فى خشية ا لله والرجاء من ا لله والتوكل على ا لله والصبر فى ا لله ، ومحبة ا لله فالمولى عز وجل يقول :

﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية ، جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا رضى ا لله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشى ربه﴾ [البينة : ٧] .

إذن أعطنى أولا ضميرا يشعر بوجل وقلق عندما يرتكب معصية أو إثما كى يستشعر جلال ا لله ويتراجع ، وإذا مات هذا الضمير ، فقل على العبادة السلام ، حيث تتحول الصلاة إلى حركات تمثيلية ورياضية بدنية .

وآفة هذا العصر أنه عصر اليوم الحاضر ، وليس اليوم الآخر . فحضارة اليوم حضارة مادية آنية مما يتنافى مع تعاليم الإسلام وأخلاقياته التى تؤكد على أهمية

وضرورة الرجاء في ا لله ، وهو الرجاء الذى يأتى من الشعور بقوة ا لله فى هذه الدنيا .
فالرسول الكريم ﷺ يقول : «لو توكلتم على ا لله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصا وتعود بطانا» . وما أذل الناس فى عصرنا إلا الإحساس المادى بلقمة العيش ، والنتيجة أنْ ذُل الناس ، وقامت فلسفات وأخلاق مادية على الخبز والسلام ونفى أى حديث عن اليوم الآخر .

وكثير من الناس يخشون كلمة الحق لأنهم غير متوكلين على ا لله ولو توكلوا وقالوا كلمة الحق فى شجاعة فلن يجوع أحد . فالديان لا يموت حاصل ما تقدم أن هناك أخلاق ربانية كثيرة نحن بحاجة إليها وتحتاج فى تدريسها إلى منهج جديد . فالأخلاق الإنسانية ليست هى الأخلاق الربانية . فنحن بحاجة إلى التربية التى تقوم على غرس الأخلاق الربانية فى نفوس الناس ولا تقبل عبادة إذا كان الإنسان لا يخاف ا لله ولا يخشى ا لله ولا يتوكل على ا لله . وتلك هى أسس العبادة الأخلاقية . يقول المولى عز وجل : ﴿يا أيها الذين أمنوا اتقوا ا لله وكونوا مع الصادقين﴾[التوبة : ١١٩] فخلق الإسلام هو الصدق . وهو أمر للأسف حين نبحث عنه فى الأمة الإسلامية لا نجده .أما الأخلاق الإنسانية فهى أيضا للأسف موجودة عند غيرنا ومفتقدة عندنا . ولذا فإننا نريد أن نعيد ترتيب الأمور بحسب ما فهمناه من كتاب ا لله وسنة رسوله فالقرآن والسنة معا قالا أن العقيدة أولا ثم الأخلاق (الإنسانية والربانية) ثم العبادة فلن تقبل لك صلاة إذا كنت تفتقد الأخلاق الإنسانية والربانية ، ورب صائم ليس له من صيامه إلا الجوع ، ورب قائم ليس له من قيامه إلا السهر . فمأساة هذه الأمة أنها قد أصيبت فى أخلاقها . يقول الرسول ﷺ «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» .

فالإسلام قد ربى وكوّن الأخلاق وحولها إلى عزيمة التى هى أرقى مراحل السلوك الإنسانى الذى يبدأ فى صورة ميل ، ويقوى الميل فيصبح رغبة ، وتقوى الرغبة فتصبح إرادة ، وتكرر الإرادة فتصبح عزيمة . كل ذلك يخلق الإنسان صاحب الخلق القويم . فلو أصبحت الأمة على هذا النحو فسوف ينتشر الإسلام بين الناس ، ذلك أن أمة فقدت الأخلاق لايمكن أن يعجب الناس بها أو أن يفكروا فى اتباعها .

الحضارة الغربية - عموما - مسيطرة على مقاليد العالم الآن ، وهى التى جرأت الناس على ا لله ، خاصة أنها قائمة على ملك الإنسان لجسده فله أن يتصرف فيه كيف يريد ، وقد رشحت هذه الحضارة على الأمة الإسلامية وإذا كانت أى حضارة بها الخير والشر إلا أن الأمة الإسلامية لم تلتفت للحضارة الغربية إلا فى الجانب الشرير منها ، أما ما قدمته الحضارة الغربية من تقدم علمى "وتكنولوجى" فلم تنتفع به كما ينبغى .

ورغم أن ديننا يعلم النظام إلا أننا صرنا فوضويين ، و لم نتعلم حتى النظام من الحضارة الغربية التى يهيم العديد بها ، فالقضية أنه قد غلبت علينا شقوتنا فغزتنا الحضارة الغربية بأسوأ ما فيها ، وتخلينا نحن عن أحسن ما فينا . الأمر الذى يدفع إلى ضرورة مراجعة الذات سعيا إلى بناء الشخصية الإسلامية القادرة على الحفاظ على أصالتها ومعاصرة وفهم واقعها ، وهو ما يتطلب النظر فى حقيقة الشخصية الإسلامية وبنائها وكيفية التوفيق بين فروض الاتباع ومقتضيات الإبداع . ومتطلبات هذا وذاك .

ثانيا : إعادة بناء شخصية الإنسان المسلم ومقتضياتها :

شخصية الإنسان المسلم شخصية يحتاج إليها عالمنا المعاصر بالفعل ، ولا خلاص لهذا الإنسان المعاصر فى العالم إلا أن تتصل به مقومات الإنسان المسلم . ويرى شخصية هذا الإنسان المسلم مجسمة فى سلوكيات واضحة ومقننة وملتزمة لاسيما فى ظل ما يعانيه العالم الآن فى كلا الجانبين الرأسمالى والشيوعى أو الماركسى الذى انهار وأصبح الآن لا يهتدى طريقا إلى شيء مما يريد وإنما ينتظر ما يمن به عليه العالم الرأسمالى . وذلك يتطلب الوضوح والحسم فيما يتعلق بموقف الإنسان المسلم فى هذه الحياة التى تؤول إلى أن تتحكم فيها قوة واحدة لا ينازعها أحد ؟ وإلى أين يتجه فى ظل هذا النظام الجديد ؟ هل يمكن أن يكون لنا كمسلمين دور فى المستقبل القريب أو البعيد ؟ إن ذلك يتوقف على تربية الإنسان المسلم وإعادة صياغته من جديد . وهو أمر جد خطير انطلاقا من حقائق خطيرة من أبرزها عجز الإنسان المسلم عن إطعام نفسه الأمر الذى انعكس بالسلب على قدرات الأمة الإسلامية الاقتصادية والسياسية ذلك أنه فى عالم اليوم تقدر الأمم والدول بقدر ماتمتلك وما تنتج من ثروات وصناعات . وآفة الآفات فى الأمة الإسلامية عدم وعيها بمواطن قوتها ومصدر ثرواتها فكثير من البلدان التى تمتلك ثروات وأراض زراعية خصبة قامت بتبوير هذه الأراضى وإهدار هذه الثروات جريا وراء وهم التصنيع رغم عدم توفر متطلباته الأمر الذى أسفر عن فقدان القطاعين معا (الزراعى / الصناعى) وتكريس واقع الوهن والضعف .

ومما يزيد من سوء هذا الواقع أن الإنسان المسلم قد زيف عليه فكر أدى إلى تفسخ عافيته وعزيمته تمثل ذلك الزيف فى التقابل بين الحق والواجب حيث تعلق الإنسان بالحق وترك الواجب ، فلا يعمل إلا بقدر ما يأخذ من أموال وعلى قدر ما يأخذ من أموال أو حتى بأقل مما يأخذ . وهذا الإنسان الذى شغل بالحق وتشاغل عن الواجب هو إنسان مضلل حقا من وجهة النظر الإسلامية لأن التربية الإسلامية لا يمكن أن تسمح لإنسان بأن يبحث عن حقه دون أن يؤدى واجبه ، أو أن يتشاغل بالحق عن

الواجب . فالحق ناشئ عن أداء الواجب أساسا . فلا شيء اسمه الحق فى مقابل الواجب فهذه الفكرة قد ضيعت كثيرا من الجهود لاسيما فى مجال المرأة . فالمرأة قد ضيعت بيتها بحثا عن حقوقها وضيعت أسرتها وضيعت استقرارها العائلى وهنائها الاجتماعى ضياعا حقيقيا نتيجة أنها تبحث عن الحقوق و لم تفكر فى الواجبات بل أنها طوحت بالواجبات على نحو أدى إلى تعاسة الجيل الذى ابتلى أم تخلت وأب مشغول . ولذا فإن فكرة الحق فى مقابل الواجب فكرة خاطئة . فعلاقة الإنسان المسلم بالدين والعقيدة علاقة تكليف وعليه أن يقوم به بموجب اختياره الذى تم بكل حرية . فالعقيدة الإسلامية عقيدة شاملة وبالتالى فإن كل ما يتصل بحياة المسلم فى المجتمع هو إلزام دينى يجب أن يتم على وجه الكمال ويجب أن يتم بصورة متحدية ومتوترة لأنه ما لم يتوتر الإنسان المسلم وينفعل وآثر الاسترخاء على التوتر فإنه يضيع كثير من الواجبات .

والمقارنة بين صورة الفلاح المصرى التقليدى الذى كانت حياته العملية منضبطة بالتوقيت العقيدى الإسلامى ما بين الذهاب إلى الحقل مع آذان الفجر والإخلاد للنوم بعد آذان العشاء - وبين صورة الفلاح المصرى المعاصر الذى انساق وراء وسائل الإعلام فأصبح لا يقوى على الاستيقاظ للقيام بعمله ، هذه المقارنة توضح إلى أى مدى أدت الوسائل المفترض أنها وسائل تحضير إلى هدم العديد من القيم السوية فى المجتمع .

ولكن ما هو موقع الحق إذن فى حياتنا المعاصرة ؟ الحق مسئولية الدولة فهى المسئولة عن توفيره وتحقيقه لأصحابه ، فالدولة أو الحاكم إنْ ولى الأمر هو المسئول عن موضوع الحقوق وهو الأمر الذى نجده متحققا فى المجتمعات المتقدمة حيث لا يوجد إنسان إلا ويؤدى عمله أضعافا مضاعفة . ولاينتظر أن يطالب بحقه لأن حقه محفوظ ومكفول من الأجهزة الساهرة على توفير الحقوق ما يغنى الفرد عن أن يفكر فى حق له ضاع . أما فى المجتمعات الإسلامية فإنه كثيرا ما تسن القوانيين لتضييع الحقوق وتقوم النظم على تضييع الحقوق . والدستور لا يعدل لكى يضمن حقا بل لكى يكفل امتيازات ليست إلا حقوقا لبعض الناس دون بعض . فى حين أن النظرة الإسلامية تقوم على الخيرية وليس على الأنانية ، فمفهوم الـ(نحن) و(الخيرية) إذا شاع فإنه يترافق ويتوافق مع مفهوم الالتزام والتكليف الأخلاقى بحيث ينسى الإنسان نفسه من أجل الآخرين . ولذا يحرص الآخرون على أن يوفروا له حقه . وهى عملية تبادلية صعبة لا يقوم بها إلا جهاز تربوى مهيأ لذلك ..

والكارثة أن أجهزتنا التربوية غير مهيأة أبدا للقيام بهذا الواجب ذلك أن العملية التربوية فى بلادنا قد تحولت إلى عملية تعبئة معلومات وليست عملية إعادة صياغة

للفرد . خاصة مع وجود انفصال بين المفهوم الديني للتربية وبين المفهوم العلماني الذى سيطر على المنظومة التعليمية فى البلاد . فليس هناك علاقة بين فروع المواد المدروسة وبين الواجب أو الالتزام الدينى الذى ينبغي أن يصاحب المربى فى أية مادة عمل وبأية مادة اشتغل . فمدرس الإنجليزية عليه رسالة تربوية مقدسة وكذلك مدرس الطبيعة والكيمياء والفلسفة والتاريخ واللغة .. وعندما تحول درس الدين فى بعض البلدان الإسلامية إلى مجرد تعبئة وحفظ للمعلومات ، فقد معناه ونحى جانبا لأنه لا يتطلب منه شيء فى نهاية العام . ويمكن إيجاز المعضلة الأساسية فى كلمات موجزه توضح الصورة وهى أن هناك أزمة انتماء على مستوى المجتمع ككل حيث يفقد الإنسان المسلم إحساسه بالانتماء إلى الإسلام من جراء عوامل متناقضة ومتباينة وكثيرة . الأمر الذى يتطلب إعداد برامج تربية خاصة تقوم على إعادة غرس ذلك الانتماء بصورة سليمة يؤكد على تقديس الواجب وتركيز هذا المعنى وتأصيله فى نفوس الشباب ومتابعة سلوكياتهم فى ضوء هذا الالتزام أو الالتزام الجديد . وبذلك قد نستطيع على مدى جيل أو جيلين أن نعيد إن شاء الله بناء شخصية الإنسان المسلم . بشرط التوصل إلى حسم عدة تساؤلات جوهرية بشأن هذه الشخصية تتمثل فى :

١- أى شخصية إسلامية نريد أن نبنيها ؟ وأين مكانها ؟ هل هى الشخصية الإسلامية فى بنجلاديش التى تختلف عن الشخصية المسلمة فى مصر ، وتخالف الشخصية الإسلامية فى الولايات المتحدة وغيرها من البلدان الإسلامية وغير الإسلامية الأخرى ، بحكم الظروف التى تواجهها وبحكم المرحلة الحضارية التى يعيشها الإنسان فيها ؟

٢- ما هو المنهج الواجب اتباعه فى تربية الإنسان المسلم ، هل يكون منهجا فوقيا يعتمد على التشريعات والقوانين وبالتالى يتطلب العمل على التوصل إلى مراكز صنع القوانين والتشريعات أم منهجا يعتمد على التغيير الاجتماعى من خلال استمالة أفراد المجتمع بالدعوة ؟ أم محصلة هذا وذاك معا ؟

٣- ضرورة الوعى بطبيعة العوائق التى يواجهها المربى لهؤلاء المسلمين وهى عوائق قد لا تتعلق بالجو السائد فحسب بما فيه من مفاسد ومغريات بل قد تكون العوائق سياسية. من ذلك مثلا إعلان بعض قادة الفكر الغربى أن المشكلة التى تواجه مصالح الغرب هى الإسلام وأنه لابد من وضع بعض المراسم وبعض الاستراتيجيات للتحكم فى المد الإسلامى . وفى هذا يمكن القول بأنه فى كثير من الأحيان كانت الحكومات (الإسلامية) هى أداة ضرب المد الإسلامى وحصارها .

ثالثا : بناء الشخصية الإسلامية بين الإبداع والاتباع :

الشخصية الإنسانية - بصفة عامة - محصلة لخبرات فردية فى بيئة ثقافية معينة ، تحدث من خلال تفاعل احتماعى متميز يحدد بناء الشخصية للفرد ، ولفهم بناء الشخصية الإسلامية لابد من تفهم تعكس بناء المجتمع وسياقه الاجتماعى وثقافته فى جوانبها وأبعادها ولذلك يمكن فهم ثقافة مجتمع ما عن طريق دراسة سلوك أفراده .

وبذلك - ومن باب أولى - سنجد أننا إذا أردنا أن نعرف المستوى الحضارى الذى عليه العالم الإسلامى فعلينا أن نرصد بعض النماذج السلوكية فى مناطق متفرقة من العالم الإسلامى ، ونقارنها بما نزل فى القرآن والسنة ثم نجد ما هو عليه الحال بالنسبة للوضع الراهن ، ومدى القصور الذى تتصف به الشخصية المسلمة فى هذه الآونة .

وتناول التفاعل مع البيئة الثقافية يقتضى تناول السياق البيئى الاجتماعى للشخصية الإسلامية حيث أن هناك محددات أساسية فى نطاق مفهوم العبودية والتوحيد وموضوع الاستخلاف وموضوع الإعمار أو ما يطلق عليه الآن مصطلح "التنمية" ، كل هذه الأمور تلقى على المسلم مسئوليات وواجبات معينة ، من هذه المسئوليات والواجبات أن فيها إزالة حاجز الخوف ، لأن الإنسان لابد أن يتخلص من الخوف من الناس حتى يخلص لله سبحانه ، فإذا أُزيل حاجز الخوف فقد تحرر الإنسان وأصبح غير تابع لأى نظام بشرى إلا بالقرآن والسنة ، ومن ثم يمكن أن تطلق ملكات التفكير والتعبير ، وهى أمور تلعب التنشئة دورا فاعلا فيها .

والتنشئة تعنى أن الأمة فى سعيها للحفاظ على استمراريتها وبقائها وصيانة تماسكها ، والاحتفاظ بتوازنها تعمل على توفير قدر مشترك من الأفكار والمعارف والمعتقدات والعادات الاجتماعية يتناقلها جيل عن جيل . وكلما زاد هذا القدر المشترك بين أبناء الجماعة الواحدة زاد التماسك وقوى التوازن ، وكلما قل هذا القدر ظهرت اختلالات فى البنية الاجتماعية للجماعة أو للأمة .

وعليه التنشئة بالمعنى سالف البيان تتضمن شقين أولهما شق الاتباع والذى يعنى الحفاظ على تراث الجماعة وقواعدها ، وشق الإبداع والذى يعمل على رقى الجماعة وتقدمها .

والإبداع يعنى الاستحداث والإخراج لقول أو لشىء أو لعمل على غير مثال سابق . ويكون الإبداع فى التفكير والعمل وفى العلاقات الإنسانية والاجتماعية وفى

الفنون القولية والتشكيلية والسمعية . وتؤكد الدراسات علـى أن الإبداع ... للتعلم والتعليم على أنه ينبغى التأكيد على ضرورة التفرقة بين الابتداع فى مجالات العلوم الدنيوية والابتـداع أو الإبـداع فـى علـوم الديـن . ذلـك أنـه إذا كـان الإبـداع مطلوبـا ومرغوبا فى الحالة الأولى فإنه محظور في شئون الدين ، وقد حار به العلماء ووسع (علم البدع) لكى يحذر المسلمون من كل ما أدخل فى دينهم وصنعوه من عند أنفسهم وليس له فى الإسلام سـند ولا مدخـل . علـى أن ذلـك لا ينفـى إمكانيـة الإبـداع فـى بعض الجوانب الدينية . من ذلك شئون الدين التى جاء بها الإسلام فـى صـورة مبادئ عامـة دون تعيين أدواتها وصورها . فالجهاد أمر مطلوب ، لكن أدوات الجهـاد مـا هـى ؟! ثم يتكلم فى هذا والشورى مطلوبة لكن طرق الشورى وأسـاليبها التـى يمكـن بهـا تجميع الآراء والمقارنة بين وجهات النظر المختلفة والانتفاع بالرأى الصواب . ومـع الاستبعاد بالرأى الخطأ ، يمكن الإبداع فيها دون حرج ودون محاذير .

أما الاتباع فيعنى الإقتداء والامتثال والسير على نهج سابق ، والمسلم الحق مأمور باتبـاع الصـراط – الطريق – الذى لا إعوجاج فيه ولا التواء ، والمسلم فى اتباعه مطالب بأن يُعمل حواسه وعقله ، كما أنه مأمور أيضا بأن يتجنب الظلم ويستقصى العدل وأن يتجنب الفساد والإفساد أو اتباع الهوى ، ولعل توفر القدوة والأسوة الحسنة فى رسـول الله ﷺ ما يمكن من تبين معالم ذلك الطريق والصبر عليه .

والتصور الإسلامى لا يضع الإبداع والاتباع على طرفى نقيض ، وإنما يحـاول أن يوائم بينهمـا ، ويحـاول أن يحـدث وحـدة ثنائيـة القطـب ، فالاتبـاع ليـس مناقضـا ولا مناهضا للإبداع ، ولكن على أن يكون الإبداع مشروطا بشروط أساسية .

الشرط الأول : ألا يتنافى مع الأطر الكلية والمقاصد العليا للشريعة .

الشرط الثانى : أن يكون المبتكر أو المستحدث متسقا مع مصلحة جمهور الأمة لا فساد فيـه ولا إفسـاد ، لا ضـرر ولا ضـرار ، وأن يكـون محققـا العـدل ، متفقـا مـع القسط ، ميسرا للحق ، دافعا إلى أداء الواجب .

أ– افتراضات أساسية فى تنمية الشخصية المسلمة :

الافتراض الأول : فى بناء وتنمية الشخصية المسلمة هو أن التنشئة عملية معقدة لأسباب كثيرة منها : تعقد المجتمعات وتغير الأحـوال لتغير الأزمـان ، والتقـدم العلمـى والفنى ومـا أحدثته ثورة التواصل بين الناس ، ثـم الخبرات البشـرية المتجمعـة فـى مجـال التنشئة .

الافتراض الثاني : هو أن التنشئة مسئولية مشتركة تتقاسمها هيئات ومؤسسات عدة في المجتمع تبدأ بالأسرة ثم المدرسة ثم المجتمع بكل من فيه وما فيه من قوانين وتنظيمات وقادة .

ولا تعني هذه المسئولية المشتركة التوزع الذي يهدر المسئولية في تنشئة الشخصية المسلمة ، وإنما تعني ضرورة توفر أربعة أبعاد أساسية:

البعد الأول : أن كل إنسان يشبه أي إنسان في أية ثقافة في بعض الظواهر الفسيولوجية والبيولوجية .

البعد الثاني : أن كل ثقافة يتمايز أبناؤها بقدر من الصفات المشتركة في الأفكار والمعتقدات والاتجاهات والأعمال والتي تخلق ما يعرف بفكرة نمط الشخصية .

البعد الثالث : هو أن في داخل كل ثقافة فروقا بين الناس ، ففيهم القوى والضعيف وفيهم ذو العزم وخائر العزم ، وفيهم المقتصد ومن يسبق بالخيرات .

ورابعا وأخيرا : فإنه في داخل الفرد نفسه - الفرد الواحد - فروق في القدرات والملكات ، نجدها في قدرة بعض الناس على أداء بعض الأعمال وتناول بعض المواقف بقدرة تفوق قدرتهم على تناول بعض الموضوعات الأخرى .

الافتراض الثالث والأخير : أن التنشئة إبراز للفطرة ، فالآباء والمعلمون والدعاة لا ينشئون من عدم ولا يملئون إناء فارغا بما يريدون ، وإنما فضلهم يتمثل في إبراز هذه الفطرة وتنميتها .

والفطرة استعدادات مغروسة مغروزة في الإنسان بفعل الله سبحانه وتعالى ويشير البعض إليها باسم القابليات . سواء قابليات بدنية أو اجتماعية وهي - أي القابليات . بحسب توظيفها إما إلى الخير وإما إلى الشر . يقول تعالى : ﴿**ألم نجعل له عينين ، ولسانا وشفتين ، وهديناه النجدين**﴾[البلد : ٨] فالإنسان ليس بمجرد مستجيب سلبي دائما ينتظر مثيرات خارجية من البيئة ، فالإنسان فاعل ونشط ومستجيب ومنتج ، وليس جامدا ، وهو مبدع ومقلد . وهذا كله يتفق ونظرة الإسلام إلى طبيعة الإنسان ولذا كانت فكرة الاستخلاف وحمل الأمانة في إعمار هذا الكون ، الأمانة التي حملها الإنسان ووصف في القرآن بأنه كان ظلوما جهولا .

ب- المداخل والسمات اللازمة لبناء الشخصية الإسلامية .

لما كان تحديد السمات اللازم توافرها فى تنشئة الشخصية الإسلامية أمراً أكبر من طاقة أى باحث فرد ، فإنه لا أقل من التعرف على المداخل الأساسية فى تحديد هذه السمات على تنوعها واختلافها .

فهناك من يرى فى تحديد هذه السمات أن نبدأ بتحديد الميثاق كما ورد فى القرآن الكريم فيما يخص تنشئة البشر فى النواحى العقلية والنواحى الوجدانية نرصدها ، ونحددها ثم ننزل هذا المثال على الواقع ، ويؤخذ على هذا المدخل أنه قد يؤدى إلى إهمال الواقع والتشبث بالمثال .

مدخل آخر يدعو إليه بعض الدارسين حين يدعون إلى الاستفادة من نتائج دراسات المجالات المعرفية المتعددة التى اهتمت بالإنسان تنظيرا وتجريبا وربط عملية التنشئة بنتائج هذه الدراسات . إلا أنه يعيب هذا الاتجاه إغفاله حقيقة أن الدراسات المذكورة قد نشأت فى إطار ثقافة أخرى غير الثقافة الإسلامية والتزم فيها بصيغة وبتوجه غير إسلامى ، أدى ببعض هذه المدارس إلى شطحات جعلت الإنسان حيوانا .

أما المدخل الثالث : فيذهب أنصاره إلى أنه فى ظل عدم وجود نظريات ودراسات نابعة كلية من الثقافة الإسلامية ، فإنه لابد من البدء برصد الواقع لنرى ما فيه من مواطن القوة وما فيه من جوانب الضعف ، بما يمكن من تشخيصه وتحليله بصورة جيدة ، وربط الظواهر القائمة فيه - إيجابية وسلبية - بأسبابها ، ثم نعمل فى الحكم على الواقع المعايير الإسلامية دون تسيب أو تنطع ، فالتنطع يأتى عندما نهمل الأولويات فى الفكر ، وحينما نتشبث بالمستحبات ونهمل الفرائض العينية أو الفرائض الكفائية .

وفى عملية التنشئة - التى هى عملية تغيير - علينا أن نتأكد أن تنمية الشخصية لا تكون فجأة ولا تأتى مرة واحدة ، وإنما تأتى وفق مراحل معينة ، وخلال هذه المراحل يتم نضج الشخصية ، ومن هنا ينبغى حينما نحاول أن نربى أو ننشئ أن نتأكد أن الناس يختلفون بما يعنى ضرورة التدرج فى التربية والتنشئة ، وفى هذا الإطار يمكن الاستفادة من الدراسات الأجنبية على أن ينتقى منها ما يتسق مع الفكر الإسلامى ومع التصور الإسلامى للكون وللحياة وللإنسان .

وبالنظر إلى الصفات الأساسية التى ينبغى التركيز عليها فى تنشئة الشخصية الإسلامية يمكن الإشارة إلى بعض هذه الصفات .

أولى هذه الصفات : أن يكونوا على قدر كبير من الإيمان بوحدانية الخالق المعبود ، ومعنى هذا أن يتم التركيز على حقيقة الألوهية وحقيقة العبودية وجوهر هاتين الحقيقتين : أن تؤمن بأن الله هو الواحد الأحد المعبود لا شريك له ، وليس له كفوا أحد ، وأن تؤمن بأنه القيوم على هذا الكون ، وأنه المتصرف فيه من حيث نشأته ومسيرته وصيرورته . وهى صفات يمكن محاولة غرسها وتنميتها من خلال الأسرة والمدرسة من خلال المحاورة العقلية الهادئة الصريحة التى تقبل الخطأ وتلفت النظر إليه ، وتجعل المتعلمين يستفيدون من هذا الخطأ فلا يقعون فيه مرة ثانية . تلك هى الخصيصة الأولى التى ينبغى أن ينشئ عليها الأفراد حيث من خلالها يمكن التوصل إلى صفات كثيرة من أبرزها تحرير الإنسان من العبودية لغير الله ، ومن المذهبيات الفكرية الجامدة.

الصفة الثانية : هى أن يتقن أبناء الأمة الإسلامية اللغة العربية ، قراءة وكتابة ، واستماعا وحديثا . ذلك أنها وسيلة لتنمية الفكر وتحسين الذات .. كما أنها معيار لمدى رقى الأمة حضاريا بدرجة احترامها للغتها . ويثير هذا الموضوع قضية التعليم الأجنبى ، ذلك أن التركيز على التعليم الأجنبى كبديل للتعليم العربى الإسلامى ، بمثابة تحييد للعقلية الإسلامية ، إذ تجعله دائما ينحاز إلى العقلية الغربية الشيئية ، كما ترتبط بهذه المشكلة قضية تعريب العلوم ذلك أنه على الرغم من نجاح بعض البلدان الإسلامية فى تعريب بعض العلوم (الطب) من ألفها إلى يائها وإظهارهم تقدما واضحا مع هذا المضمار – مازال البعض معارضا لتعريب العلوم .

الصفة الثالثة : تدريب الأفراد على التفكير الناقد للموضوعات وللذات وللذوات الأخرى ، فعمليات تنمية التفكير – وخاصة التفكير الناقد – عمليات أساسية لكى يكون الإنسان قادرا على أن يوظف قابلية الذات البشرية للتوجيه الذاتى قادرا على أن يحاسب نفسه قبل أن يحاسبه الآخرون كما أن هناك ضرورة لأن ينسحب التفكير الناقد على الحياة الاجتماعية والتنظيمات السياسية على نحو يؤهل كل جماعة وكل فئة للنظر فى استراتيجياتها للعمل بما يمكن أن يؤدى إلى الخير والنفع للمسلمين .

ثالثا : ومن الصفات التى ينبغى أن تنمى أيضا : أن نحرص على تنشئة الأفراد على ربط المسببات بالأسباب ، وتلك هى السنن التى يتحدث عنها القرآن فى الكون والنفس ، فلابد أن يفهم أبناؤنا أن هذا الكون قد خلق وفق نظام محكم وليس فيه شيء يمكن أن ينسب إلى العبيثة والعشوائية أو الصدفة تصديقا لقوله تعالى : ﴿**وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين وما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون**﴾[الأنبياء : ١٦] .

رابعا : الصفة التالية هى أنه ينبغى ألا نركز على الماضى ونهمل الحاضر ونهمل بالتالى المستقبل ، فعملية القوقعة والمدارسة والتكرار غير لائقة بالأمة الإسلامية فى هذا العصر .

فالماضى تراث علينا أن ندرسه ، وأن نشخصه وأن نميز فيه الخبيث من الطيب ، ثم نأخذ هذا الدرس المستفاد ونعمله فى تشخيص الواقع ، ثم نعمل الماضى والحاضر فى عملية استشراف المستقبل ويستتبع ذلك الحرص على منع الظواهر الشريرة والخبيثة فى المجتمع حتى لا تسرى إلى المستقبل .

خامسا : الصفة الخامسة هى تربية الأبناء على التعامل مع المنهج والأفكار بغض النظر عن الأشخاص ذلك أن شخصنة الأفكار والمناهج عملية لها مظاهر سيئة كثيرة فى حياة الفرد وحياة الجماعة .

الصفة السادسة : اللازم توافرها عند محاولة بناء الشخصية الإسلامية هى تنمية عادة الضبط الذاتى دون انتظار دوافع أو أوامر خارجية بالفعل ، أو بعدم الفعل . ولتنمية هذه العادة وسائل كثيرة جدا .

وإضافة إلى السمات والخصائص السالفة يمكن الإشارة أيضا إلى سمات وصفات أخرى منها .

التعاون فى مقابل التنافس – اتقان العمل فى مقابل مجرد سد الخانات – التخطيط فى مقابل الارتجال – الاقتصاد فى الجهد وفى المال مقابل إهدار الطاقات والمصادر – الاحترام المتبادل فى مقابل نفى الآخر والتقليل من شأنه – تحديد المفاهيم فى مقابل اللعب بالألفاظ – الصالح العام فى مقابل الصالح الخاص – المجادلة بالتى هى أحسن فى مقابل الفظاظة والخشونة فى القول وفى التعامل .

وبطبيعة الحال فإنه مع القول بعمومية هذه السمات والصفات فإن أى خطة تستهدف النهوض بمجتمع ما تقتضى الوعى بإيجابيات ومعوقات هذا المجتمع .

وأيا ما كان الأمر فإنه لا يتصور أن يكون هناك إعادة صناعة أو بناء للإنسان المسلم بغير أن تمتد يد الإصلاح إلى ثلاثة أطر أساسية .

الإطار الأول يتصل بأدبيات السلوك الديمقراطى وتأتى فيها أهمية دور العلماء فى تصديهم للقضايا الفكرية والمجتمعية التى يعايشونها وتمسك بزمام الناس . وفى ذات

الإطار ينبغى التركيز على النظام التعليمى أداة أساسية لاغنى عنها فى صياغة وإعادة تشكيل عقل الإنسان المسلم لاسيما مع تراجع دور الأسرة .

الإطار الثانى وهو الإطار التشريعى . وذلك مع الوعى والاعتراف بأن إعادة بناء الشخصية الإسلامية ليس طريقها التشريع وحده . خاصة وأن حكومات العالم المتخلف كلما أرادت أن تعالج أمرا عالجته عن طريق التشريع . الأمر الذى يؤدى إلى كثرة التشريعات وازدياد المشكلات وسبل التحايل وتلمس الثغرات . ولذا فإنه إلى جانب دور الإطار التشريعى فى إعادة بناء الشخصية المسلمة يجب أن يصاحبه توعية عميقة وتربية قويمة لكل من المشرع والطالب والقاضى على نحو يكفل حسن أداء الإطار التشريعى لدوره فى بناء الشخصية الإسلامية .

الإطار الثالث يتعلق بالاقتصاد من خلال برامج الاعتماد على الذات والتى تتضمن وجود برنامج تطوير اقتصادى يعمل على تحرير الاقتصاد الوطنى من التبعية ، وأن يكون هناك برنامج توعية بشأن الاستثمار المالى لدى الجماهير التى تعانى من أمية مطلقة فى هذا المجال ، إضافة إلى بث الحماسة المطلوبة لإعادة البناء من خلال مثل عليا والتأكيد على طهارة اليد ، وفى هذا الإطار يمكن الإشارة إلى تجربة للولايات المتحدة بشأن توليد الحافز . وقد نشرت هذه التجربة في مجلة أمريكية اسمها (المجال) . وجاء فيها أن مشروع العمل الحضارى فى الولايات المتحدة اتخذ لنفسه هدفا يساعد به على تنشيط حركة العمل وحركة الإنتاج ، وبدأت التجربة بزيادة الأجور فوجدوا أن الإنتاج زاد فعلا ولكن بنسبة الزيادة في الأجور ولم يزد بالصورة التى كانت متصوره . ذلك أن العامل عندما وجد أن الأجر يكفيه ويشبعه تراخى لأنه غير محتاج إلى مضاعفة جهده من أجل بضعه جنيهات زائدة . فتم التحول عن مفهوم زيادة الأجر إلى محاولة توفير كل الكماليات للعامل ، فوجدوا أن الإنتاج يصل إلى حد معين ويتوقف . وفى النهاية استقروا على هدف مجرد يتمثل فى العمل من أجل استمرار سيطرة الولايات المتحدة الأمريكية على العالم ، وهم الآن يسيرون فى إطار هذا الحافز أو الدافع . فرغم أن هذا المجتمع متطور ومتنامى جدا . فإنهم مع ذلك يبحثون دائما عن معوقات الإنتاج بصورة ديناميكية ومتطورة ، حتى وصلوا إلى هذا الهدف المجرد الذى لا يتصل لا بزيادة الأجر ولا بتوفير الكماليات والترفيات ؛ وإنما يتصل بإحداث مساحة من الانفساح من آمال الإنسان وفى طموحه من أجل أمته ومن أجل المستقبل .

إن الدعوة الإسلامية فى حاجة إلى دعاة مخلصين يفرغون من كل تعلق ويذهبون إلى أرجاء المعمورة مستندين إلى القرآن والسنة تاركين خلافاتهم وصراعاتهم المذهبية

والطائفية . فأحد آفات الدعوة والدعاة المسلمين هى اصطحاب الخلافات والصراعات التى فرضتها ظروف التخلف والانتكاس إلى الأرض الجديدة مما يؤدى إلى نفور الناس من الإسلام . ورغم ذلك فإن توفر كوادر من الدعاة المخلصين كفيل بتحويل العديد من المناطق إلى أرض إسلام حقيقية . والمستقبل للإسلام بنص الحديث : «بدأ الإسلام غريبا وسيعود كما بدأ غريبا» . فالغربة كما يفسرها البعض من الغرابة لا من الغربة ، والغربة قوة والغربة ضعف . وغريبا هنا أى مدهشا ولذلك فهو قوى . لأن الإسلام بدأ مع رسول الله ﷺ . ولا يمكن أن تبدأ دعوة برسولها ثم تكون ضعيفة . فالحديث النبوى قد حرص على أن يستخدم كلمة سيعود غريبا كما بدأ ليبدأ رحلة جديدة ينتشر بها فى الآفاق ويجدد وجوده . فطوبى للغرباء - ليس للضعفاء - وإنما للمدهشين الذين يحملون إلى العالم رسالة الإسلام من جديد .

رابعا : التصوف ودوره فى التغيير الاجتماعى :

قضية الصوفية كفكر وطريقة تثير العديد من التساؤلات وتختلف حولها الآراء والأفكار ما بين مؤيد ومعارض لفكر وحركة هذه الطرق .

فرغم فضائلهم فى تنقية النفوس وتهذيب الأخلاق وتقريب الأفئدة من الله سبحانه وتعالى ، فإن البعض يرى أن الغالب عليها أنها تتخذ مواقف سلبية إزاء التحديات الاجتماعية . وأنها شكلت عبر الزمان منهجا فكريا قد يكون من وجهة نظر البعض منهجا سلبيا نحو قضايا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . تاركين هذا الأمر لمن هم أهل له فى حرفة الحكم وحيل السياسة التى قد تفسد عليهم نقاء السريرة . وفى المقابل من يرى عكس ذلك ويقول أن تنقية النفوس بالتصوف هو القاعدة الأساسية لإقامة مجتمع إسلامى ، يتناغم فيه صوت الحكام والمحكومين على ذكر الله سبحانه وتعالى .

وعند الحديث عن العلاقة بين التصوف والتغيير الاجتماعى ينبغى أن نفرق بين التغير التلقائى والتغيير المقصود . فالتغير الاجتماعى أصبح له اليوم أساليب ومقاييس يمكن أن نعرف بها الوزن الصافى للتغير الاجتماعى فى فترة زمنية محددة . وبالتالى يثور التساؤل إلى أى مدى يمكن أن يسهم التصوف فى تغيير المجتمع وما هى أدواته فى هذا السبيل وما هى معوقاته وكيف يمكن التغلب عليها ؟

أ- التصوف المعنى والمضامين .

إن علاقة التغيير الاجتماعى بالتصوف وثيقة ، وفى إطار هذه العلاقة يحدثنا التاريخ عن نماذج من الحركات الصوفية كان لها الفضل فى هداية العقول إلى التوحيد ، وإرشاد النفوس والعمل الصالح ، بل والمرابطة فى سبيل الله . من ذلك الحركة السنوسية التى شكلت حزاما إسلاميا يمتد من الغرب الأقصى إلى الهند عبر الصحراء الكبرى ، وكان للزوايا التى أقامتها الفضل فى نشر الدعوة الإسلامية وإقامة الشعائر ، وتعلم القرآن وممارسة الأعمال الحرة ، كما أنها تطورت فى أزمنة الأزمات لتقاوم الاحتلال الإيطالى خلال العقود الأولى من القرن العشرين . كما أن هناك بعض الحركات التى جعلت من الصوفية شريحة تغذى بها تربية الأفراد ومقوما أساسياً لبناء الشخصية . والتساؤل كيف يسهم التصوف فى التغيير الاجتماعى ، وما هى قدرة المنهج الصوفى على استيعاب الواقع المتسارع والمتصارع ومواكبته ، ومواجهة مشاكل التغيير السريع ، خاصة مع ما يثار حول هذا المنهج ومسئوليته عن سلب مقومات الشخصية المستقلة نتيجة الطقوس التربوية بين الشيخ ومريديه .

التصوف من المجالات التى يكثر فيها القول وتختلف فيها الآراء ، يقول السهروردى فى كتابه "عوارف المعارف" فى باب شرح لحال الصوفية واختلاف طريقهم ، عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال ، قال رسول الله ﷺ: «يابنى لو قدرت أن تصبح وتمسى وليس فى قلبك غش لأحد فافعل» ثم قال الرسول الكريم : «يابنى وذلك من سنتى ومن أحيا سنتى فقد أحيانى ومن أحيانى كان معى فى الجنة». يقول السهروردى : «فالصوفية هم الذين أحيوا هذه السنة ، وطهارة السلوك من الغل والغش عماد أمرهم» .

والتصوف فى الإسلام هو علم الأخلاق الدينية كما قال ابن القيم فى كتابه "مدارج السالكين" . ويعرف أبو محمد الجريرى (أحد أوائل الصوفية) التصوف فيقول «التصوف هو الدخول فى كل خلق سنى والخروج من كل خلق دنى» .

وإذا كانت المدارس المختلفة قد ركزت بالأساس على الجوانب المادية فى بناء الشخصية الإسلامية . فإن علم التصوف وطرقه مثلت المدارس الروحية التى نشأت فى الإسلام من أجل تربية السالكين تربية إسلامية صحيحة . فالتصوف ليس هروبا من واقع الحياة ، وإنما هو محاولة للتسلح بقيم روحية جديدة تعين الإنسان على مواجهة

الحياة المادية ذاتها وتحقق له التوازن النفسى حين يواجه مصاعبها ومشكلاتها . فالتصوف ذو معنى إيجابى ذلك أنه يربط بين الإنسان ومجتمعه .

ويتضمن التصوف فى صورته النقية السليمة العديد من المبادئ الإيجابية القادرة على تحقيق التطور للفرد والمجتمع . من ذلك تأكيده على محاسبة الإنسان لنفسه باستمرار ليصحح أخطاءها ويكملها بالفضائل ويجعل نظرته للحياة معتدلة على النحو الذى يحقق الوسطية المطلوبة فى الإسلام . ويحقق كذلك الحرية والتحرر من الأهواء والشهوات بإرادة حرة وهى فى ذلك تختلف عن الحرية عند غيرهم كالوجوديين الذين يرون أن الإنسان مجبر على أن يكون حرا .

وتهتم الصوفية أكثر ما تهتم بالإسلام الأخلاقى ، ويرون أن أهم ما يتعين على الإنسان أن يقوم به أن يصحح أخلاقياته وفق المثل الأعلى الذى جاء به الإسلام . فالأخلاق فى الصوفية هى الأساس ولذلك قال رسول الله ﷺ «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» . فالأخلاق قواعد سلوكية تضبط علاقة الفرد بربه أولا وعلاقة الإنسان بنفسه ثانيا وعلاقة الإنسان بأفراد أسرته ثالثا ، وعلاقة الإنسان بمجتمعه رابعا . والإصلاح الفردى والمجتمعى لا يخرج عن هذا ، أما التغيير والإصلاح بالعنف فهو أمر مرفوض من وجهة نظر الصوفية عملا بقول الرسول : «ومن يحرم الرفق يحرم الخير كله، وما دخل الرفق فى شىء إلا زانه ، وما دخل العنف فى شىء إلا شانه» .

والتصوف فى حقيقته ليس نظريات نفسية أو أخلاقية أو ما ورائية بقدر ما هو طريقة فى الحياة ورياضة عملية تمارس من أجل هدف معين هو تحقيق الكمال الأخلاقى الذى دعا إليه الإسلام . وقد نبه الإمام أبو حامد الغزالى إلى ذلك فقال «لايكفى أن تقرأ كتب الصوفية لتصبح صوفيا ، إذ أن طريقتهم لاتتم إلا بعلم وعمل ، وهم يقينا أرباب أحوال لا أصحاب أقوال» . وتمثل الطرق الصوفية الجانب العملى من التصوف ، وهو جانب ارتبط بحياة المجتمعات الإسلامية وجماهير الناس فيها عبر التاريخ ارتباطا مباشرا .

وقد أصبح للفظ (طريقة) معناه عند الصوفية المتأخرين والمعاصرين ، فأصبحت كلمة (طريقة) تطلق على مجموعة أفراد من الصوفية ينسبون إلى شيخ معين ويخضعون لنظام دقيق للسلوك الروحى ويحيون حياة جماعية فى الزوايا أو يجتمعون اجتماعات دورية منظمة فى مناسبات معينة ، ويعقدون مجالس العلم والذكر بانتظام . ودراسة هذا الجانب دراسة علمية تبين لنا مدى فاعلية القيم الصوفية قوة وضعفا فى واقع المجتمعات.

ب- منهج التصوف فى تغيير الفرد والمجتمع وأهم إسهاماته :

والغاية القصوى من الطريق الصوفى واحدة ، وهى غاية خلقية تتمثل فى إنكار الذات والصدق فى القول والعمل والصبر والخشوع ومحبة الغير والتوكل وغير ذلك من الفضائل التى دعى إليها الإسلام .

ولكى نتبين مدى مساهمة الطرق فى التغيير الاجتماعى ننظر فى إيجاز لنشأة الطرق . فمنذ ظهور الشيخ عبد القادر الكيلانى (المتوفى سنة ٥٦١هـ) والشيخ أحمد الرفاعى (المتوفى عام ٥٧٨هـ) فى العراق ، وهما مؤسسا الطريقتين القادرية والرفاعية . توالى ظهور كبار شيوخ التصوف فى أقطار إسلامية عديدة ، واستمرت الطرق الصوفية فى الانتشار منذ القرن السادس الهجرى وإن كانت إرهاصاتها تعود إلى القرن الثالث الهجرى - وتشعبت هذه الطرق من السنغال غربا إلى بلاد الصين شرقا ، وقامت فى كثير من البلدان الإفريقية والآسيوية بنشر دعوة الإسلام كما قاومت فى كثير من الأحيان الاستعمار الأوروبى المتستر وراء التبشير .

وبالنظر إلى جملة القيم الصوفية وطريقتها فى الدعوة إلى الله يمكن القول أن أبرز مساهمات الصوفية تتمثل فى طريقة الدعوة إلى الله . حيث تعتمد الصوفية بالأساس على الدعوة عبر القدوة الحسنة أقوالا وأفعالا من خلال تربية دعاة على علم بالعقيدة الصحيحة وبجملة الأحكام الشرعية وبسيرة النبى وصحابته والدراية كذلك بعلم الحديث وتاريخ الإسلام وحركة هذا التاريخ والوقوف على معالم الحضارة الإسلامية ، وأهم من هذا كله أن يكون متخلقا بخلق الإسلام وكيفية الدعوة إلى هذا الخلق عن طريق القدوة الحسنة . فالمولى سبحانه يقول : ﴿**ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور**﴾ . والرسول ﷺ يقول : «ذاق طعم الإيمان من رضى بالله ربا وبمحمد رسولا وبالإسلام دينا» . فالإشارة إلى النور الذى يفرق به الإنسان بين الحق والباطل والصواب والخطأ والطاعة والمعصية هو ثمرة التقوى . والإشارة إلى ذوق الإيمان تعنى أن يكون الداعية إلى الله صاحب ذوق فى التخلق وأن يكون فى مقام الرضا عن الله . والذوق للإيمان عبارة دقيقة لأن من الإيمان ما يذاق ، ومن الإيمان ما يكون شكليا . ولا شك أن الذوق هو الأساس فى التجربة الدينية فهو يدل على حياة القلب . ولذلك قال الصوفية عبارتهم المشهورة «من ذاق عرف» . خلاصة القول أن من شروط الداعية أن يكون على بصيرة بما يقول وعلى هدى ويقين ، فإذا لم يكن كذلك فهو محض الغرور» . وهذا هو منهج الدعوة الذى قدمته الصوفية الحقيقة وسارت عليه.

ولعل ما يميز منهج الصوفية فى الدعوة أنه يراعى طبيعة الناس وضعفهم البشرى فيأخذ بأيديهم إلى الله بأيسر الطرق ، وهو طريق الرحمة . يقول المولى لرسوله الكريم : ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ . كما أن بعض الصحابة ذكر أمام الرسول أنهم يرحمون أزواجهم وأهليهم فكان رد الرسول الرحيم . «ما هذا أريد ، إنما أريد الرحمة العامة» . فأين هذا عند من يكفرون الناس ويدعون إلى هجرة المجتمع وينعتون إخوانهم من المسلمين بأقبح النعوت .

ومن أهم ما يقدمه التصوف أيضا للمجتمع المعاصر فتح باب الرجاء فى الله فلا ييأس الإنسان من رحمة الله ، ولا يستعظم الذنب الذى يقع منه . ومن أهم شروط الرجاء أن يقارنه عمل وإلا فهو مجرد أمنية على نحو ما وضح ابن عطاء الله السكندرى فى كتابه الحكم . فالرجاء عند الصوفية يجب أن يقارنه عمل متواصل شاق فى سبيل ما يرجو الإنسان ، وبذلك يكون الرجاء دافعا إلى العمل الإيجابى المنتج وليس دافعا إلى الهروب والنكوص وإضاعة الوقت وباب الرجاء باب عظيم جدا لإقبال الناس على الدين ويقتضى ألا يستعظم الإنسان ذنبه وييأس مما هو فيه يأسا يدفعه إلى عدم التوبة عنه . ولذا يقول ابن عطاء الله السكندرى : «لا يعظم الذنب عندك عظمة تصدك عن حسن الظن بالله ، فإن من عرف ربه فى كرمه استصغر فى جنب كرمه ذنبه» . أما تنفير الناس وتخويفهم دائما وأبدا فإنه لن يؤدى إلى أى نتيجة أو إلى نتيجة محدودة .

ومن أفعل الوسائل أيضا فى تغيير الفرد والمجتمع التدرب على الحب لله تعالى ولرسوله . وللمجتمع جميعا . والحب فى الإسلام على درجات . أعلاها حب الله تعالى ثم حب الإنسان للرسول ، وحب أهل البيت وحب المسلم للمسلم . فالحب لله هو أساس الفضائل كلها يقول تعالى : ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله﴾ وعلاقة الحب هى ما يجب أن يسود فى الأسرة وفى المجتمع ، والداعية إلى الله لا ينبغى أن يغفل عن إشاعة الحب بمختلف صوره بين الناس بما يؤدى إلى تماسك المجتمع ولا يؤدى إلى مشاعر الحقد والصراع .

وتتميز دعوة الصوفية فى جانب آخر بأنها تعتمد على الدعوة إلى الله بالحال قبل الدعوة بالمقال . فالصوفى لا يستخدم المقال إلا لضرورة ولكن حاله ينبئ بتقدمه الروحى والأخلاقى فى السلوك إلى الله فيجذب الغير بسريان حاله منه إليهم . وبهذه الصورة انتشر الإسلام فى قطاعات عريضة من الإفريقيين وذلك أنه إذا كان حال الداعية ينطق بالتقوى وبكل معنى من المعانى السامية والنبيلة فإن الناس سيقتدون به وسيسرى حاله إليهم . وهنا يقول ابن عطاء الله السكندرى فى حكمة من حكمه :

«كل كلام يبرز وعليه كسوة القلب الذى منه برز» . هكذا فهمت الصوفية الحقة الدعوة إلى سبيل الله فجعلوا منها أمرا محببا إلى النفس الإنسانية ، فلم يكن فى منهجهم إكراه للناس على معتقد كما أشاعوا الأخلاق الفاضلة من الرحمة والتسامح والحب والقدوة الحسنة فى المجتمع كله .

ولعله مما يذكر بالفضل للطرق الصوفية أنها قد حافظت على جوهر العقيدة فى أزمنة التدهور والتراجع الإسلامى فكانت بمثابة الحصن الذى احتمى به المسلمون من اتباع هذه الطرق عندما توالت النكبات على العالم الإسلامى منذ أواخر القرن السادس الهجرى . كما أنها أسهمت فى نشر الإسلام فى العديد من بقاع الأرض لا سيما فى آسيا وأفريقيا وإذا كانت الحركة الصوفية قد داخلها بعض البدع والشوائب التى خرجت عن روح الصوفية الحقيقية وأدت إلى اعتراض كثير من الفقهاء على هذه الحركات ومناوئتها ، فإن التصوف الإسلامى يظل فى صورته الأصلية خلق وسلوك وليس كما ذهب بعض الصوفية تأملات فلسفية على نحو ما بدأ عند أصحاب الشرح كالبسطامى والحلاج فهذا النوع الأخير ضئيل فى كمه وتأثيره . ومنهج الصوفية وإن اعتمد الأخلاق والذوق مجالاً لعمله فإنه لا يغفل بعدى العقل والنقل فى تحقيق هذا المنهج فالعقل مواز للذوق والأخلاق والنقل هو أساس الاثنين ، فالمنهج ثلاثى الأبعاد يعتمد على الذوق وفق ضوابط العقل والنقل معا . «فالعقل سلطان الله تعالى فى أرضه» لأنه على أساس من العقل تقوم الشريعة والشريعة هى أساس التصوف ، فلو لم يكن شرع لم يكن تصوف . فالتصوف مقيد بالكتاب والسنة كما يذهب الإمام الجنيد، ويقول الشاذلى : «إذا عارض كشف الكتاب والسنة فارم به وقل الله قدر العصمة فى جانب الكتاب والسنة» .

حاصل ما تقدم أن التصوف الإسلامى خلق وسلوك وما أحوجنا فى هذا العصر إلى قيم الإسلام وروحانياته الصافية ليحس الإنسان أن لحياته معنى يعيش من أجله وليغير معاييره فى الحكم على الأشياء فى عصر غلب فيه على الناس قياس كل شىء بمقياس المادة ، ولم يعد الناس فيه – اللهم إلا قلة قليلة – يعطون اهتماما للجانب الروحى والجانب الإنسانى .

وتجدر الإشارة إلى أنه من الصعوبة بمكان تفعيل جانب واحد من جوانب بناء المجتمع الإسلامى ، ولذا فإن الحديث عن تفعيل دور الصوفية فى تربية الإنسان المسلم يقتضى بالضرورة إلى الإشارة إلى أهمية تفعيل غيرها من المؤسسات وإحداث تعاون

معها .ويذهب البعض إلى بلورة ثلاثة أركان لابد من تعاضدها وتساندها في المجتمع الإسلامي ، الركن الأول ركن الجهاد ويعني به حماسة العباد والبلاد والدفاع عنها وتبليغ الرسالة وركن الاجتهاد بمعنى توفير العلماء والفقهاء في أمور الدين والدنيا للارتقاء بالمجتمع وتحقيق مفهوم وغاية الإعمار في الأرض في إطار الشرع ثم ركن المجاهدة ، ويقصد به مجاهدة النفس وتربيتها وتحسينها بالأخلاق الإسلامية وهو دور الصوفية . فبدون توفر هذه الأركان الثلاثة ينشأ التشاحن والتباغض والتباعد بين فئات المجتمع وتجزئته ، وهو ما يتنافى وغاية الصوفية ورسالتها في بناء النفس الإنسانية الإسلامية والمجتمع الإسلامي .

خامسا : بناء الشخصية الإسلامية وأثرها في الوقاية من الإدمان ومكافحته :

بعد التعرف على المبادئ العامة والصفات والأهداف اللازمة لبناء الشخصية الإسلامية ، فإنه من المفيد التعرف على أهمية وجود هذه الشخصية في الواقع العملي ، ولذا سيتم في هذا الجزء تناول أثر بناء الشخصية الإسلامية في قضية جزئية تطبيقية هي قضية الصحة ، وتحديدا الوقاية من أحد آفات العصر وهو الإدمان . فهذه القضية الجزئية تعطي مثلا على كيفية نهوض المجتمع الإسلامي بمعالجة أمثال هذه القضايا معالجة شاملة على نحو متفرد وهو ما يقتضي أولا التعرف على الأسس العامة لنظرة الإسلام لقضية الصحة .

ولعل أول ما يميز نظرة الإسلام الصحية أنها كسائر نظراته تنطلق من منطلق إيجابي لا من منطلق سلبي .

فالإسلام يرى أن الأصل في الأشياء الصحة والسواء والمعافاه . والإنسان يؤتى العافية إيتاء نعمة من الله عز وجل . يقول الرسول ﷺ : «ما أوتي أحد بعد اليقين خيراً من معافاة» ، «نعمتان مغبون فيهما كثير من الناس : الصحة والفراغ» .

فليست الصحة إذن – في نظر الإسلام – هي الخلو من العجز أو المرض ، ولكنها مفهوم إيجابي ، وصفة أصيلة أودعها الله هذا الإنسان . ولذلك لم يذكر أطباء الحضارة العربية الإسلامية في تعريفهم للصحة إلا هذا المظهر الإيجابي .

وللصحة بعدان اثنان هما : "الميزان الصحي" و "الرصيد الصحي" .

والبعد الأول موجود في كلام الله عز وجل حيثما يتحدث سبحانه عن هذا التوازن الذي وضعه في طبيعة هذا الكون بمختلف منظوماته ، وفيها الإنسان : ﴿وضع

الميزان ألا تطغوا فى الميزان ، وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان﴾ فلفت سبحانه النظر إلى هذا التوازن الذى ينتظم كل شىء ، ونبه إلى أن انحراف أيا كان اتجاهه يمكن أن يخل بهذا الميزان ويفضى إلى أسوأ العواقب .

ولقد فهم الطبيب العربى المسلم ذلك واستوعبه وطبقه فى مجال الصحة معبراً عنه بتعبير الاعتدال . فالصحة هى اعتدال البدن . والاعتدال هو مجال وسط بين حدين هما الإفراط والتفريط .

أما البعد الثانى (الرصيد الصحى) فينطلق بالأساس من قول النبى ﷺ : «وخذ من صحتك لمرضك» . فهذا الحديث من رصيد صحى يحافظ عليه المرء وينميه ليستعين به على مجابهة المرض عند اختلال الميزان الصحى .

وقد أطلق المحدثون عبارة "تعزيز الصحة" على مجموعة الوسائل المتخذة لتقوية الرصيد الصحى وتنميته للحفاظ على كفة الصحة راجحة .

وتعزيز الصحة فى الإسلام يمكن أن يكون على مستوى السلوك الفردى أو قل أنماط الحياة ، أو يكون على مستوى البيئة . وإذا اقتصرنا على ما يتعلق بأنماط الحياة فإنه يمكن الإشارة إلى بعض التعاليم الإسلامية التى تشكل دستورا لأنماط الحياة الصحية

فالإنسان المسلم فى حفاظه على صحته وتعامله معها يعتبر الصحة نعمة من نعم الله التى تستوجب الشكر والمحافظة عليها وأهم مظاهر الشكر العمل ويكون العمل بالتغذية الحسنة بتحرى الطيبات واجتناب الخبائث وعدم الإسراف وكذلك بالنظافة والعناية بصحة الفم وتقوية الجسم بالرياضة وعدم إرهاق البدن أو أى عضو فيه وإعطاء كل عضو حقه . واتخاذ أسباب الوقاية من الأمراض وعدم تعريض النفس للخطر ، واتباع السلوك الجنسى والنفسى السليم وتحسين عادات النوم والبعد عن الإثم . والتداوى عند المرض والآيات القرآنية والأحاديث الواردة فى هذا الباب أكثر من أن تحصى وجميعها تؤكد هذه المعانى .

وبتطبيق المعانى السابقة فى مجال الإدمان . نقول أن الإدمان فى حقيقته موقف متخاذل يتخذه المرء إزاء مادة معينة لا يستطيع من براثنها خلاصا ولا من إسارها فكاكا . وهو موقف سلبى يجعل صاحبه يفر من الواقع بدلاً من مواجهته ويهرب من مشكلاته .

والإسلام يكره الفرار والهرب لأنه يحطم الشخصية الإيجابية التى أرادها الله عز وجل للمسلم كما أن الهرب هو الخطوة الأولى للتخلى عن واجب المسلم الإيجابى فى

هذه الأرض . ومن أجل ذلك يحرم الإسلام المسكرات والمخدرات وكل ما يخامر العقل ويعد ذلك إثما كبيرا .

والإدمان أيا كانت طبيعته يحدث قائمة طويلة من الأمراض . فإدمان المسكرات يؤدى إلى السرطانات ولاسيما سرطان المرىء والمستقيم والثدى وحوادث الطرق ، وتليف الكبد وتخرب المخ والمخيخ كما تؤدى إلى نزيف الشرايين وتشوه الأجنة .

أما إدمان المخدرات فيحدث قائمة طويلة أخرى من الأسقام تختلف باختلاف المادة المخدرة المستعملة ، ومن أكثرها مصادفة اختلال الشخصية واتساع الحدقة واحمرار العين واضطراب المنعكسات وتخريب المراكز العصبية العليا ، واضطرابات الجهاز التنفسى.

ويؤدى إدمان التبغ ولاسيما فى شكل التدخين إلى قائمة مرضية لا تقل طولا عن سابقتيها ، ويأتى فى طليعتها السرطانات ، وخاصة سرطان الرئة وسرطان الشفة وسرطان المثانة ، ثم الأمراض القلبية الوعائية لاسيما انسداد الشرايين فى القلب والمخ وشرايين الأطراف ، ثم أمراض الجهاز التنفسى وخاصة انتفاخ الرئة ثم اضطراب نمو الجنين .

وعند الحديث عن الإدمان فإن أول ما يتبادر إلى الذهن تلك المواد الإدمانية المحظورة وننسى المواد الإدمانية المسموح بها وهى المسكرات والتبغ ، ومن عجب أنك تجد كثيرا من الناس يحتجون بأن التبغ ليس بالعقار المخدر الذى يؤدى إلى الإدمان ثم تجد شكواهم لا تنقطع من الظروف الاقتصادية الصعبة ، كما لا يجدون حرجا فى الاصطفاف طوابير طويلة للحصول على "مؤونتهم" من السجائر!

والشخص الذى يستسلم إلى التدخين لا يؤذى صحته فحسب وإنما يعرض للخطر صحة الآخرين ، إنه يتحدى الحرية الشخصية لإخوانه فى المجتمع وأفراد عائلته ويتحدى حقهم فى حفظ صحتهم من السموم ، فيكرههم على استنشاق دخان تبغه ، والتعرض إلى قائمة الأمراض التى سلف ذكرها .

وقبل التعرف على سبل مواجهة الإسلام لمشكلة الإدمان يمكن الإشارة إلى بعض المبادئ الإسلامية العامة التى تمثل المنطلق الأساسى فى معالجة الإدمان يأتى فى مقدمتها ما وضحه النبى ﷺ بقوله «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه من الخير» . وقد لخص الإمام العز بن عبد السلام حقوق العباد على المكلف «بأن يجلب إليهم كل خير ويدفع عنهم كل ضير» .

وهكذا فلا يحل للمسلم أن يرى أى فرد آخر فى المجتمع الإسلامى يتعرض إلى سوء ويقف منه موقف المتفرج دون أن يقدم إليه العون لأنه بذلك يكون قد خذله وأسلمه بل ظلمه حقا هو له ، فالمسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه .

وما نطلق عليه فى زماننا اسم "التثقيف الصحى" يندرج فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، الذى هو كما رأينا سمة من سمات المجتمع الإسلامى . ولكن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يتعدى مجرد التوعية وإتاحة المعلومات ، إلى متابعة تطبيق هذه المعلومات الصحية فى صعيد الواقع .

فكل من يعرف أن التدخين مضر ، ويعلم من أضراره ما يعلم ، يجد من واجبه أن ينقل هذه المعلومات إلى الآخرين ، ويعرف كل أخ له فى المجتمع بمضار التدخين ، ولا يقف به الأمر عند هذا الحد ، وإنما يرى من واجبه أن يأمر المدخن – بالموعظة الحسنة – أن يكف عن التدخين لأنه يضره ويبين له أنه إذا جاز له أن يؤذى نفسه – وهو لا يجوز – فإن إيذاءه الآخرين أشد إثما .

وهكذا فإن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو فى الحقيقة سهر من قبل كل فرد من أفراد المجتمع الإسلامى على تطبيق القانون ، وفحواه أن يعتبر كل منهم نفسه مسئولا بغض النظر عما يفعل الآخرون .

والتعاون سمه من سمات المجتمع الإسلامى كما قال الله عز وجل : ﴿**وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان**﴾ .

وليس خفى أن لفظ "التعاون" قد ورد بصيغة "التفاعل" بمعنى أنه فعل متبادل . وقد جاء الحث عليه ، على العادة فى التوجيهات الإسلامية ، بدعوة كل شخص من الأشخاص إلى القيام بالواجب . فقال النبى ﷺ : «من استطاع منكم أن ينفع أخاه فليفعل» .

أما جلب الضرر فهو محرم لقوله ﷺ : «لا ضرر ولا ضرار» وقوله «ملعون من ضار مؤمنا أو مكر به» . والله سبحانه وتعالى يقول : ﴿**والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتانا وإثما مبينا**﴾ . والرسول ﷺ يقول : «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذى جاره» .

ويكشف ما تقدم أن بيد أبناء المجتمع الإسلامى أن يكافحوا ظاهرة الإدمان أو بالأحرى ظواهر الإدمان بما من الله عليهم من آليات مجتمعية تعمل تلقائيا دون تكلف .

• يستطيعون أن ينصحوا المؤمن ويحاولوا إعادة بنيـان شـخصيته التـى دمرتهـا السـلبية فيعودوا بها شخصية إيجابية تستطيع الوقوف بنفسها فى مواجهة كل حدث .

• يستطيعون أن يعاونوا المدمن على البر والتقوى فيبينوا له حرمه تعريض نفسه وأسرته والناس من حوله للخطر ويبينوا له مخاطر الإدمان ومضاره التى لا ينكرهـا أحـد .. وذلك ضرب من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يطبع بطابعه خـير مجتمـع أخـرج للناس .

• يستطيعون أن يعينوا أخاهم المبتلى فى حل مشكلاته التى أدت إلى إدمانه ، بدلاً مـن أن يكونوا عونا للشيطان عليه ، فمساهمتهم فى الحـل تخفـف عليـه صعوبـة اقتحـام العقبة والتحول من إنسان سلبى إلى إنسان إيجابى .

• يستطيعون بفضـل ذات البـين التـى دعـا الله إلى إصلاحهـا وهـى شـبكة العلاقـات الاجتماعية أن يقدموا للمدمن ضمانة مـن أهـم الضمانـات لحفـظ الصحـة النفسـية مصداقا للحديث الشريف «مثل المؤمنـين فـى توادهـم وتراحمهـم وتعـاطفهم كمثـل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمـى» . فـإذا كـان «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا» فإن ذلك ضمانة لكل عضو فى المجتمـع الإسلامى أن لا ينهار ولا تفت فى عضده المحن ، لأن أخاه يشد مـن أزره ويشـركه فى أمره .

• يستطيعون أن يقيموا مؤسسات صحيـة اجتماعيـة بـالجهود الذاتيـة ، تقـدم العـلاج الطبى إلى جانب المشورة والنصح والعلاج النفسى .

• ويسـتطيعون قبـل ذلـك كلـه وفـوق ذلـك كلـه أن يهتمـوا بالجـانب الوقـائى مـن الموضوع. فيحاولوا النفاذ إلى حقيقة المشكلات المؤدية إلى الإدمـان ، ويعملـوا علـى علاجها بتقوية الشخصية الإسلامية والتوكيد على إيجابيتهـا ، وبالتعـاون علـى حـل المشكلات المادية والمعنوية لإخوانهم فى المجتمع ، وبتعريـف كـل إنسـان وفـى كـل مناسبة بمخاطر الإدمان . خاصة فى ظل التحديات التى يواجهها الإنسان المسلم فـى إطار المجتمعات التى لا تحرص على السلوك الإسلامى سواء فـى المـدارس أو وسـائل الإعلام حتى أصبح المسلم المعتز بدينه نمطا غير مرغوب فيه فى كثـير مـن المجتمعـات الإسلامية .

ومما يثير العجب أنه فى حين تعمل الحكومات على مكافحة الإدمان من جانب فإنها تبيح بيع الخمور من جانب آخر . بل تمادى البعض إلى حد الدعوة إلى طرح الكحول كبديل للمخدرات . الأمر الذى يكشف بوضوح عن تناقض كبير داخل المجتمع الإسلامى الذى أصبح لا يشعر بالحرج من بيع وشراء وتصنيع وتوريد ورعاية الخمور والخموريين . الأمر الذى يزيد من الأعباء والتحديات الواقعة بشأن بناء الشخصية المسلمة كنموذج يقتدى فى ظل مجتمع بهذه المنظومة من القيم المتناقضة .

فالمجتمع الإسلامى يوجد حينما يوجد مسلمون ، والمجتمع هو الأساس وليس الدولة - على أهميتها - فالشىء المؤسف أننا عندما نتحدث عن الأمور الإسلامية إما نتحدث عن كبريات الأمور التى لن نستطيع علاجها بإمكاناتنا القائمة ، وإما أن نتحدث عن مظاهر عادية لا أثر لها فى العمق الاجتماعى ، أما ما بين هذا وذاك فنحن لا نتعرض له على الإطلاق مع أننا نستطيع علاجها بإمكاناتنا الحالية وأن تنفع بها مجتمعنا ونقوم فيه بواجبنا تجاه الله وتجاه الأمة ، فإذا رأنا المجتمع حريصين عليه فسوف يحاول أن يكون حريصا علينا ولن نشعر المجتمع بحرصنا عليه إلا عندما نقدم له حلولا عملية واقعية مبسطة لمشاكله .

في التربية والتعليم*

إعداد : عبد الله جاد

يقتضى الحديث عن التربية الإسلامية ضبط وتدقيق المفاهيم الأساسية المستخدمة وتحديد الإطار الذى تنتمى إليه هذه المفاهيم والمجال الذى تتحرك فيه : التربية المتميزة بسمت الإسلامية فالتربية فى مفهومها الشامل نظام اجتماعى حضارى بما يتضمنه من قيم ومبادئ وعمليات وعلاقات ومؤسسات ومن ثم يتضح قصور ذلك الفهم الذى يشيع عند البعض ويختزل التربية فى عملية التدريس فيهتم بطرق التدريس وطرق وضع المناهج وقياس أثرها على المتعلمين أو يختزلها فى مجموعة أوامر ونواه بطريقة افعل ولا تفعل وفق تصور معين للصواب والخطأ فالتربية عملية دائمة مستمرة تشترك فيها كل قوى المجتمع ونظمه والتى قد يفوق تأثيرها أثر النظام التعليمى على أن هذا لا يجب أن يغطى على حقيقة التلازم بين التربية والتعليم – جوهر العملية التربوية – باعتباره الوجه الآخر لهذا التمايز بينهما.

وإذا كانت المفاهيم هى اللبنات التى نقيم بها والأساس الذى تقوم عليه صروحنا الفكرية فإنه يجب تمحيص هذه المفاهيم تحرياً لسلامتها حتى لا تكون هذه الصروح هشيماً تذروه الرياح كما يجب فى الوقت نفسه تحديد هذه المفاهيم وضبط استخدامها – باعتبارها العملة التى نتداولها فى سوق الفكر – والاطمئنان إلى استنادها إلى رصيد حقيقى من الواقع والخبرة خاصة فى مجال حديث كالتربية الإسلامية صحيح أن لدينا تراثاً نظرياً مشرقاً فيه إلا أن الاهتمام بالتأصيل والتنظير بشكل مدرسى (أكاديمى) لهذا الحقل حديثاً أمر قريب العهد يكاد يقتصر على أفذاذٍ معدودين .

وأول هذه المفاهيم حاجة الإنسان للعملية التربوية وفقاً لما ورد فى القرآن الكريم فالإنسان كما أخبر الله تعالى عنه **﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾** يُولد على حالته الطبيعية مزوداً بقابليات النظر والتفكير والقدرة على التعلم التى عناها الله بقوله

---

* الأفكار المطروحة خلاصة المحاضرات والملتقيات التى أقامها المعهد حول :
- مفاهيم أساسية فى التربية الإسلامية ، ١٩٨٨ .
- الأزهر والتعليم ، ١٩٨٨ .
- تعليم القيم ، ١٩٨٨ .
- تدريس العلوم الشرعية ، ١٩٨٩ .

﴿علمه البيان﴾ واستخدام هذه القابليات وتوظيفها هو الذى ينقل الإنسان من حالته الطبيعية هذه إلى حالته الإنسانية الاجتماعية التى يمكن معها أن تحدد له سمات معينة بأنه مسلم أو يهودى فرنسى أو مصرى وتمثل عملية الانتقال هذه محور عملية التربية وفى هذا الإطار فإن التربية فى مفهومها الإسلامى هى المحافظة على الفطرة الإنسانية وتشكيلها بالتعليم ﴿فطرة الله التى فطر الناس عليها﴾ فالتربية إجراء تنفيذى لتحويل المعانى والأفكار والقيم إلى إجراءات سلوكية يتطلب وجود نموذج أو تصور لما يجب أن يكون عليه الإنسان وسلوكه تستهدف التربية تحقق الأفراد به وقد حاول الفلاسفة والمفكرون منذ فجر التاريخ رسم معالم هذا النموذج الذى جاء مختلفاً باختلاف بيئاتهم التى عاشوا فيها والمجتمعات التى توجهوا إليها بهذا النموذج والعقائد السائدة فى زمانهم كما يبين استعراض ما قدمه فلاسفة مثل أفلاطون وأرسطو ولوك ومونتسكيو من نماذج وتصورات صحت أحياناً وأخفقت فى أغلب الأحيان وبقت حال صحتها محدودة بإطار مجتمعاتها فمثل هذا النموذج الذى يوجه حركة الإنسان مستجيباً لحاجاته ومنسجماً مع تكوينه ومتجاوزاً خصوصيات الزمان والمكان لا يكون إلا وضعاً إلهياً من لدن خالق الإنسان ﴿ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾ والإسلام بوصفه دين الله الخاتم هو وحده الذى يمكن أن يقدم الإطار الفكرى الذى تحتاجه التربية لتوجيهها.

و إذا كانت التربية لابد أن تنبثق عن عقيدة دينية باعتبارها الأصل الذى يجب أن تكون كل شئون الحياة موصولة به فإن التربية لازمة لأى عقيدة دينية باعتبارها العملية التى تتم بمقتضاها ترجمة ما جاء به الدين من عقائد وقيم ومعاملات إلى سلوكيات يعيشها الناس ويتعاملون ويتحركون بها فى كل مناحى الحياة فقد تقام النظم لكفالة تطبيق التوجيهات التى جاء بها الدين إلا أن هذه النظم والمؤسسات تظل جسداً بلا روح ما لم تتخذ هذه المؤسسات من هذه التوجيهات سلوكاً عملياً لها وهنا لابد مرةً أخرى من التربية .

و بهذا الفهم الذى يجعل العقيدة معيار التربية وسمتها الأساسى لا يمكن الحديث إلا عن تربية إسلامية ولا يكون الحديث عن تربية عربية إلا فى إطار دراسات تهتم - على سبيل المثال - بما آل إليه النظام التعليمى فكراً وممارسةً فى المنطقة العربية حيث خضعت حركة التعليم لمؤثرات غربية وشرقية ونزعات إقليمية وعنصرية تخرجها عن إطار التربية الإسلامية ويقوم هذا التصور على الوضع الصحيح للعلاقة بين العروبة والإسلام دون أى تناقض مصطنع أو موهوم بينهما فالعرب عز الإسلام والإسلام هو

روح الحضارة التى أعطت للعرب كيانهم وحياتهم بنفس المنطق تجب التفرقة بين التربية الإسلامية التى تستمد من الإسلام كما بينه ا لله تعالى في القرآن والسنة إطارها الفكرى وبين تربية المسلمين بما تضمنه من اجتهادات بشرية فكراً وممارسة تباينت قرباً وابتعاداً عن ثوابت الدين كوضع إلهى واصطبغت بواقع الخبرة التاريخية التى أنتجتها وما ماجت به من تيارات فكرية كان بعضها أثراً للتلاقح بين الحضارات المختلفة هذه الاجتهادات بنسبيتها وبشريتها تقبل التطور والتغيير كما تخضع للنقد والتفنيد فيجب التمييز بين الإسلام كدين له نموذجه التربوى والإسلام كحضارة لئلا يتخذ التراث التربوى الإسلامى تكأة للهجوم على التربية الإسلامية أحياناً بدعوى أن التربية الإسلامية تعنى العودة لنظم تعليمية بالية عفا عليها الزمن أو للتوارى فى القرآن الكريم والأحاديث النبوية لتسويغ مذهبيات وأفكار لا تنتمى للتصور الإسلامى وتحصينها ضد النقد والمراجعة .

ومن أسس تربية الإسلام التعليم والتعلم فالعقيدة الإسلامية بدعوتها للتفكير وإعمال العقل حافز لمعتنقيها للبحث عن المعرفة فى أرجاء الكون وترقية سلوكهم بما يتفق مع هذه العقيدة التى تدعو الإنسان للتحرر من آفات الجهل والهوى فالقرآن الكريم يحفل بالآيات الداعية للتفكر فى الكون بمعنى الاعتبار واستخراج الدلالات والمعانى فى كل ظاهرة من ظواهره ولا يتأتى ذلك إلا بدراسة وبحث مستمرين وتدقيق ينأى بالإنسان عن أن يقول بما ليس له به علم ﴿**و لا تقف ما ليس لك به علم**﴾ فالقرآن الكريم دعوة للتعلم المستمر والاستزادة من العلم فدعاء المسلم دائماً ﴿**رب زدنى علماً**﴾ وألا يقنع بما وصل إليه من علم ﴿**وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً**﴾ وكما حث الإسلام على طلب العلم حث على تعليمه للناس فى إطار الدعوة إلى الخير ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير**﴾ فالإنسان مطالب دائماً بتبليغ الهدى للناس وتعليمهم إياه ومن أعظم الحرمات فى الإسلام كتمان العلم والإمساك عن بذله للناس ولهذا الجرم استحق بنو إسرائيل اللعن على لسان أنبيائهم .

فالعلم تعليماً وتعلماً فرض على كل مسلم وليس كما وقر فى أذهان البعض من أنه خاص بفئة معينة وليس من الضرورى أن يشمل كل المسلمين استناداً لفهم خاطئ للآية الكريمة ﴿**فلولا نفر من كل أمة منهم طائفة يتفقهوا فى الدين**﴾ فقد نزل أمر ا لله تعالى بالقراءة ﴿**اقرأ بسم ربك الذى خلق**﴾ وما دامت القراءة بسم ا لله رب العالمين لا رب طائفة منهم فإن هذا التوجيه لكل الناس فالتعليم فى الإسلام للجميع دون تفرقة بسبب الجنس أو اللون أو الوضع الاجتماعى فالتعليم حق من حقوق الإنسان بوصفه إنساناً كرمه ا لله بالعقل .

وينقلنا هذا إلى مقوم وأساس آخر من أسس التربية الإسلامية وهو التعقل والتقعيد بمعنى استخدام العقل فى طلب المعرفة واستنباط المعانى والدلالات وابتكار طرق التعلم والتعليم فالعقل مناط تكريم الإنسان وتكليفه فلا يحاسب الإنسان إلا عند بلوغه سن الرشد وتقدم كل الفرق الإسلامية العقل على ما عداه فيقول القاضى عبد الجبار "الأدلة أربعة أولها العقل لأنه الأداة التى نستطيع من خلالها تمييز الحسن من القبيح ثم القرآن ثم السنة ثم الإجماع" وبذلك قال الغزالى فى مفتتح كتاب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر "...و يدل عليه بعد إجماع العقول السليمة الكتاب والسنة والإجماع ..." لأنه لا يمكن فهم الكتاب ولا فقه السنة إلا بإعمال العقل فالتربية الإسلامية تقيم شخصية المسلم على التعقل بما يجعل منه شخصية ناضجة تنطلق فى تعمير الكون -وهو مقوم آخر من مقومات التربية الإسلامية- فالانتفاع بما سخره الله تعالى لتعمير الكون وأداء أمانة الاستخلاف لا يكون إلا على علم ومعرفة لذلك اقترن العلم فى الإسلام بالعمل الصالح .

فإذا كانت التربية على هذا النحو من السمو والكمال فإن التساؤل لماذا لم تسد هذه التربية فى ديار المسلمين يبقى تساؤلاً مشروعاً ومن الواضح أن الإجابة متضمنة فى نسيج السؤال نفسه فقد تسلل الوهن إلى مناهج التربية عند المسلمين فى عصور الانحطاط نتيجة العزلة الفكرية فلما قامت محاولات النهضة عجلى لرد عدوان البغى (الاستعمار) الوافد لم يكن لديها الرغبة ولا القدرة على إصلاح مناهج التربية ولا المؤسسات التى تقوم عليها فى الوقت الذى حرصت فيه القوى الأجنبية على إبعاد التربية الإسلامية عن حياة المجتمع وعزل الإسلام عن العمل التربوى والتعليمى ضماناً لسيطرتها الفكرية على البلاد الإسلامية يشهد لذلك حرص الدول الغربية على إنشاء الإرساليات والجامعات التبشيرية حتى فى أقاصى العالم العربى ففى صعيد مصر افتتحت الإرسالية الأمريكية أول ثانوية للبنات وأنشئت الجامعة الأمريكية لتنافس الجامعة المصرية ومن ناحية أخرى فقد أدت التبعية للغرب وافتقاد روح الجهاد المولد للتقدم إلى انهيار العمل التربوى كنظام ثقافى احتماعى يهدف لتنشئة الأجيال الصاعدة لتعيش فى هذه الثقافة من خلال تنمية غايات عقلية واجتماعية تلتئم مع ثوابت وأصول هذه الثقافة وتعمل فى الوقت ذاته على تجديدها لتواكب العصر وتفى بمتطلبات خلافة الإنسان لله فى الأرض أما ما لدينا الآن فهو نظام تعليمى ملفق من القشور المنقولة من الشرق والغرب فكان نبتاً غريباً فى غير بيئته مآله الإخفاق والذبول .

ما الحل البديل إذن لاستعادة دور التربية الإسلامية فى توجيه حركة المجتمع ومن أين نبدأ ؟ فرض الوقت أن يبدأ كل إنسان بنفسه وفى مجاله مجتهداً فى تلافى ما قد تبديه بعض المؤسسات الأخرى من مقاومة بل ويجعل هذه المقاومة لبذل المزيد من الجهد لا التخاذل والتثاقل ويبقى تغيير النظام التعليمى فى إطار تغيير شامل فى تركيبة النظام الاجتماعى والاقتصادى والسياسى لاستعادة نظام القيم الإسلامية إلى حياة الأمة هو الحل الحقيقى وإن كان طويل الأمد فإذا كانت القيم قد استمرت مثار اهتمام الفلسفات والمذهبيات المختلفة والنظم التى تتبناها فإن العالم اليوم يشهد اهتماماً متصاعداً بموضوع القيم بتأثير الأزمة الحضارية التى تعيشها الحضارة الغربية المهيمنة سواء فى شقها الشرقى حيث كان انهيار الكتلة الاشتراكية تعبيراً عن أزمة النظام القيمى الذى تبنته أو فى شقها الغربى الذى يشهد فى ظل غياب منافسه التقليدى - لحظة تأسيسية جديدة يجرى فيها التنقيب فى أصول النموذج من قيم وأفكار يقوم عليها ويشهد العودة لاستعادة القيم الأصيلة فيه لاستعادة التوازن بين مكونات النموذج الأصلى لهذه النظم ولإعادة طرح النموذج الليبرالى كنموذج عالمى يستوعب الخصوصيات ويتجاوزها فى آن واحد وفى هذا الإطار أتت الدعوة لتوجيه الاهتمام بالقيم الأمريكية التقليدية فى النظام التعليمى الأمريكى .

أما الإسلام فقد تبوأت القيم فيه مكانة سامقة باعتبارها ضوابط للفعل الحضارى وتقويماً له وغايات يتوخاها فى الوقت نفسه معبراً عنها - فى صورة كلية - بالمقاصد الشرعية .

وعليه فإن الحديث عن القيم باعتباره حديثاً لا يدور فى الفراغ يوجب تحديد هوية المتحدث وتحديد الإطار الفكرى الذى يحكم أفكاره وتصوراته ويمكن تحديد الملامح العريضة لهذا الإطار إسلامياً فى التوحيد والإيمان إلى جانب عالم الشهادة بعالم الغيب على تفاعل بينهما وخلافة الإنسان لله تعالى فى الأرض وما يترتب على هذا من تميز الإنسان بالفكر والمسئولية ومعرفياً ، والإيمان بتنوع مصادر المعرفة بين العقل والحس والإلهام والوحى وتكاملها وإذا كانت الخبرة الغربية عانت التأرجح بين العقل والحس كمصدر للمعرفة فإن ذلك تعبير عن خصوصية تلك الخبرة التى لا يمكن تعديتها ولا تعميمها بادعاء سمو أحد هذه المصادر على ما سواها ويأبى هذا التكامل بين مصادر المعرفة تقسيم المعرفة إلى أنواع يختص بعضها بالماهيات استقلالاً عن المعارف التى تختص بالكيفيات والمعارف التى تحدد وجهة الإنسان والمآل وتمثل هذه الملامح العامة للتصور الإسلامى للكون والإنسان والمعرفة الإطار الذى تنتظم فيه القيم وتصطبغ فيه سواء فى

تعريفهـا واشـتقاقها ومصدريتهـا أو فـى تفعيلهـا فـى بنـاء الحضــارة علـى مقتضيـات الاستخلاف الإلهى للإنسان.

ففى تعريف القيم نجد أن القيمة مصطلح مجـرد وتصـور ذهنـى ليـس الزمـان ولا المكان جزء منه أما مـن الناحيـة الإجرائيـة فـإن مصطلـح القيمـة يشـير إلى حالـة عقليـة وجدانية يمكن أن نتعرفها فى الأفراد والجماعات والمجتمعات والدول من خلال مؤشرات تتمثل فى المعتقدات والأغراض والاتجاهات والميول والطموحات والسلوك الفعلى هذه الحالة العقل وجدانيـة تدفـع أصحابهـا إلى أن ينتقـوا بـإرادة حـرة واعيـة أو غـير واعيـة وبصورة متكررة نشاطاً إنسانياً يستغرقون فيه ويتحملون فى سبيله مـا لا يحتملـون فـى أى نشاط آخر ولا ينتظرون منه فى الأغلب منفعة ذاتية عاجلة .

ويمكن من هذا التعريف تحديد شروط تحقق القيمة فى :

الحرية : أى أن يكون تبنى قيمة ما عن حرية وليس عن ضغط وإرهاب ﴿ **فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**﴾ فلابد من **تعدد البدائل** أمام الناس ليختاروا بينهـا فـإذا كان المتاح طريق واحد يسير فيه كل الناس لا نكون إزاء قيمـة ﴿**وهدينـاه النجديـن**﴾ وأيضاً **إعمال العقل** فى هذه البدائل فـلا يكـون تبنـى إحداهـا عـن تقليـد للسـابقين أو متابعة للكبراء وإعمال العقل هنا ليس اجتهاداً فردياً تزيد فيه احتمالات الخطأ والزلل بل يأتى فى إطار التفكر والنظر الجماعى فيلاحظ أن كل آيات القرآن الكريم التـى وردت فى هذا السياق وردت بصيغة الجمع ﴿**لعلكم تتفكرون**﴾ ﴿**لعلكم تعقلون**﴾ والشـرط الرابع الاستمرار والاطراد بحيث يكون التحقق بالقيمة دأباً لمن يلـتزم بهـا أو بتعبـير أدق وأشمل **الاستقامة** والشرط الخامس **تطابق القـول مـع العمـل** فـلا تكـون القيمـة شـعاراً ينفصـم عن السلوك الفعلى فهذا عرض لانفصام الشخصية نعاه ا لله تعالى علـى المنـافقين وحذر منـه المؤمنين ﴿**لم تقولـون مـا لا تفعلـون كـبر مقتـاً عنـد ا لله أن تقولـوا مـا لا تفعلون**﴾ ويرتبط بذلك – وهو الشرط الأخير– **الاعتزاز بالقيمة** وإعلانها ويـأتى قبـل ذلك كله **النية والقصد** فى الالتزام بالقيمة فيما يمكن التعبير عنه بالإيثار .

و لما كانت اللغة ليست وعاء الفكر فقط بل تعبير عن منهج وأسـلوب لإعمـال الفكر فإن الرجوع للأصول اللغوية للمفهوم ومتابعة العلاقـة بـين الألفـاظ والتصـورات تفيد فى ضبط المفهوم فمثلاً القويم هو المعتدل وقوم المعوج أزال عوجه ومن الواضح أنه يمكن ربط هذه المعانى بما تتطلبه القيم من وجود تصور قبلـى للحـق والصـواب والخطـأ كما يمكن تدقيق الشروط اللازمة لتحقق القيم السابقة الذكر رجوعاً إلى أصول المفهـوم

اللغوية فمن معانى التقويم فى اللغة الترجيح الذى يتضمن فى معانيه الموازنة كمقدمة للاختيار بين البدائل كما أن الاستقامة بمعنى المتابعة والاستمرار فى التزام القيم أصل من أصول المفهوم إعمالاً للقاعدة التى قررها ابن جنى من أن الكلمات متقاربة الحروف متطابقة المعانى واستناداً لتوجيه النبى ﷺ «قل آمنت با لله ثم استقم» .

و ينقلنا هذا إلى علاقة القيم بكليات التصور الإسلامى حيث يمكن رد القيم إلى هذا الإطار الفكرى العام خاصة وأن شروط تحقق القيم هى نفسها قيم محورية فى التصور الإسلامى يمكن إيجازها فى قيمتى الحرية والصدق فالحرية فى حقيقتها أثر من آثار عقيدة التوحيد التى تحرر الإنسان من كل سلطان جائر سواء كان سلطان الهوى أو النفس أو استبداد الحكام والطواغيت والأفكار .

و من ناحية ثانية فإن هذا الإطار يحدد مصدرية القيم فى نصوص الكتب والسنة بالمعنى الاصطلاحى للنصوص (أى القطعية الثبوت القطعية الدلالة)بالإضافة إلى الخبرة التاريخية للمجتمعات المختلفة سواء تلك التى أخبر عنها القرآن الكريم أو الخبرة التاريخية للمجتمعات الإسلامية ويثير هذا إشكالية القراءة الموضوعية للتاريخ وهى إشكالية يمكن تجاوزها بالاحتكام إلى الوحى فى تقويم هذه التجارب لبيان مدى اقترابها أو بعدها عن الالتزام بتوجيهاته ونتائج ذلك بل إن هذه الخبرة تفيد بالأخص فى دراسة القيم الإجرائية وتفعيل القيم فى الواقع فمثلاً يمكن أن تدلنا الخبرة التاريخية على الأساليب التنظيمية لتحقيق قيمة العدالة فى إطار مرفق العدالة (القضاء) والقيم الإجرائية المستمدة من هذه القيمة .

و من ناحية ثالثة تظهر خصائص التصور الإسلامى فى طبيعة القيم فتوحيد ا لله تعالى والإقرار بالعبودية له سبحانه والإيمان بالوحى كمصدر لهداية الإنسان وبالتالى اعتماده محدداً كلياً أساسياً للقيم يرفع عنها ما قد يعتريها من تقلب واضطراب ينفى عنها جوهرها ففى غياب مرجعية ثابتة للقيم تستأثر القوى المتحكمة فى المجتمع بطرح أهدافها ورغباتها كقيم عامة للمجتمع .

و ينقلنا هذا إلى مهمة تعليم القيم وهو تعبير موفق فى الفطنة إلى طبيعة القيم فى التصور الإسلامى بما يجعل اكتسابها وتبنيها لا يكون إلا تعليماً وتعلماً بما تشير إليه كلمة التعليم فى ارتباطها بالعلم من تلازم بين العلم والعمل وإعمال العقل طلباً للعلم والحرية التى تنأى بالعلم عن الكهانة والخرافة أو أن يكون حكراً على طائفة دون سواها.

كما يرتبط التعليم بتعلم العلم النافع المؤدى للإصلاح وهى شروط -كما سبق- للتحقق بالقيم وذلك على خلاف التعبير عن تعلم القيم بتمثل القيم أو اكتسابها فيوحى هذا التعبير بتشرب الفرد للقيم من المجتمع سواء أكان ذلك عن حرية واقتناع أو نتيجة قهر مادى أو معنوى فيما يعبر عنه بالهيمنة حيث تفرض القوى المسيطرة أهواءها من خلال التلقين المدرسى وأجهزة الإعلام وغيرها من الأجهزة التى تحاصر الفرد وتطرح هذه الرغبات كبدائل يختار الفرد بينها فى إحساس موهوم بحرية الاختيار فيدخل هذه النزعات Internalize كجزء من نسقه القيمى بداخله .

و من ثم فإن مقولة أن المجتمع حين يكون إسلامياً مصدر للقيم هى مقولة صحيحة إذا كانت بمعنى تعليمها لا اشتقاقها وتأسيسها .

فإذا كان الأمر على هذا النحو فكيف يمكن تعليم القيم ؟

إن التعليم بوصفه عملية تربوية لا يمكن أن يقتصر على المدرسة من ناحية ومن ناحية أخرى فإن القدوة والمثال أنجح وسائل التعليم فى كل مؤسسات المجتمع التى يجب أن تتضافر جهودها لإقرار القيم سلوكاً متواتراً فى معاملاتها ففى غياب القدوة والمثال تهتز القيم إن لم تنهار فى ظل انفصام الأقوال والشعارات المرفوعة عن الأفعال .

و ثمة أسلوب آخر عن طريق التعليم المباشر ولا يتطلب هذا أكثر من إتاحة الفرصة للمتعلمين للتعبير عن آرائهم فى حرية ومن خلال التفاعل والنقاش وإعمال الفكر يمكن تعليم القيم وممارستها وقد يتم ذلك من خلال وسائل التعبير الحر المختلفة باستعراض بعض مواقف الصراع القيمى وطرائق حل هذا الصراع فى مسرحيات أو مجلات الحائط وملتقيات الحوار المفتوح وفى هذا المجال يصبح من الأهمية بمكان استعراض دور الأزهر كأحد المؤسسات الحفيظة على القيم الأصيلة للأمة وما عرض لها فى قيامها بدورها هذا من إشكالات حيث تلخص مسيرة الأزهر مراحل تطور مؤسسات الأمة (الجامع والجامعة) فى تفاعلها مع المجتمع بمختلف نظمه السياسية والاقتصادية والاجتماعية كما تعرض التحديات التى واجهها التعليم فى العالم الإسلامى حديثاً وكيف كان تطور استجابته لهذه التحديات فقد استمر الأزهر منارة العلم فى العالم الإسلامى بعد أن ألقى عنه طابعه الشيعى الذى أراده له مؤسسوه الفاطميون فأصبح موئل العلم ومثابة العلماء من كافة بلدان العالم الإسلامى خاصة تلك التى دهمتها الخطوب بعد سقوط بغداد فحفظ الأزهر تراث الأمة العلمى وضاف علماءها وقام على رعايتهم .

لم يكن الأزهر مركزاً علمياً فقط بل كان أيضاً جامعاً لأبناء الأمة يلوذون به في الأزمات السياسية والاجتماعية فينهض علماؤه للدفاع عنهم في وجه الغاصبين فتبوأ الأزهر مكان القيادة والريادة ملتحماً بقضايا الأمة ومنفعلاً بهمومها .

لقد كانت الدراسة فى الأزهر متجددة تناولتها يد التغيير والتطوير فلم تكن الدراسة مجرد شروح وحواشى على حواش فى تعقيدات لا تنتهى كما يصور البعض بل كانت تستجيب لمتطلبات الحياة وفق ظروف كل عصر إلا أنها كانت تجرى على ما جرى عليه العرف في تاريخنا الإسلامى من الاكتفاء بشهادة الأساتذة الذين كان طلابهم يختارونهم للنجباء من طلابهم دون نظام محدد للاختبار ومنح الشهادات فتتابعت القوانين المنظمة للدراسة بالأزهر ومن أهمها قانون تطوير الأزهر رقم ١٠٣ لسنة ١٩٩٦ الذى نظم كليات الأزهر على ما نعرفه الآن وبالمثل تناول التطوير المعاهد الأزهرية سواء فى نظمها أو فى مناهجها حيث تم تطوير هذه المناهج بما يتفق مع آخر ما تطور إليه العلوم المختلفة وأطلق على هذه المناهج العلوم الحديثة وكان هذا مدعاة للعجب .

فهذه العلوم لم تغب قط عن الدراسة في الأزهر الذى كانت تدرس فيه إلى جانب العلوم الشرعية علوم الفلك والكيمياء وغيرها .

لقد عانت الأمة الإسلامية من جراء العدوان الغربى عليها (الاستعمار) الذى أصابت أضراره كافة نظم الأمة ومؤسساتها وطال الأزهر من هذه الأضرار الكثير فقد حرصت قوى الاحتلال على تقليص دور الأزهر في حياة المجتمع واتبعت في ذلك سياسة خبيثة تهدف لتجفيف هذا النهر الفياض بتجفيف منابعه بصد الناس وترغيبهم وإلغاء الكتاتيب التى كانت ترْفد الأزهر بالطلاب المهيأين لتلقى العلم ومن ناحية أخرى حرص الاحتلال على صبغ العلوم الحديثة بصبغة لا دينية وحصره في المدارس التى أنشأها واضعاً جذور الازدواج القائم فى النظام التعليمى بين تعليم مدنى وتعليم دينى .

نتيجة لذلك وكأثر لسنوات العزلة الطويلة ضمر تعليم العلوم الطبيعية فى الأزهر إلا أن أى تقويم عادل للأزهر لابد أن يعى حقيقة أن الأزهر كمؤسسة كائن حى تطرأ عليه كل أعراض الحياة من ضعف وقوة ويتعرض لكل التيارات التى تهب عليه من الداخل والخارج سواء منها البارد والساخن فحال الأزهر جزء من حال الإسلام في المجتمع المهم أنه بقى صامداً أمام هذه التيارات يعمل على تلافى أوجه القصور بالتسديد والتقريب والتطوير فقد عمل الأزهر على تجديد منابع الدراسة فيه بتطوير المعاهد

الأزهرية - عوضاً عن الكتاتيب - لتخريج حفظة القرآن الكريم المؤهلين للدراسة فى كليات الأزهر وإذا كان الأزهر يعانى من ضعف مستوى خريجيه فإن هذا انعكاس لقصور النظام التعليمى الذى لا يزال نقلاً عن النظريات والمذاهب التربوية الغربية ولا يلقى بالاً للمصادر الإسلامية ولعل هذا سبب من أسباب إخفاق الأزهر فى تخريج العلماء الذين يجمعون العلوم الطبيعية والاجتماعية إلى جانب العلوم الشرعية حيث تجاورت هذه العلوم إلى جانب العلوم الطبيعية والاجتماعية فى صيغتها المستوردة دون إعادة توجيهها إسلامياً فأزمة التعليم فى الأزهر فى جانبها الأكبر جزء من أزمة المجتمع وهو ما يظهر فى عدم الاستجابة لدعوة الأزهر لتدريس علوم الثقافة الإسلامية فى الجامعات .

ومن ناحية أخرى فإن الأزهر لا يكف عن الدعوة لأسلمة العلوم ويحتضن أى جهد يبذل فى هذا المجال ويمد يده للجامعات والمؤسسات الأخرى للتعاون وتبادل الخبرات فى تطوير المناهج ونظم الدراسة فلم يزل إشعاع الأزهر يمتد لكافة أرجاء العالم الإسلامى سواء من خلال الوافدين إليه الذى يحتضنهم مقدماً لهم قدر ما يستطيع من الرعاية والعون أخذاً فى الاعتبار محدودية موارده بما تقدمه الدولة له من تمويل ويثير هذا دور الأوقاف الضرورى لكفالة حسن قيام الأزهر بدوره واستقلاله فى أداء هذا الدور فقد وقفت قلة الموارد حائلاً دون استجابة الأزهر لآمال كثير من أبناء شعوب العالم الإسلامى فى المزيد من الخدمات التعليمية والدعوية التى يقدمها الأزهر - على اتساعها - فقد كان ضيق ذات اليد حائلاً دون تطوير مناهج تناسب أبناء هذه الشعوب وتراعى عدم تمكنهم من اللغة العربية وتعدد لغاتهم ولهجاتهم .

وقد استمر الحوار موصولاً ملؤه الإجلال والتقدير لفضيلة شيخ الأزهر - رحمه الله - والإعجاب بشجاعته النادرة فى الاعتراف بما يتابع على الأزهر - بوصفه كائناً حياً - من نشاط وفتور فتوالت الاقتراحات الهادفة لاستعادة الأزهر لمكانته فى القيام برسالة الدعوة والتعليم من خلال تطوير مناهج تؤكد على الانفتاح بين الحضارات ولا يمكن أن يتم ذلك فى ظل ضعف خريجى الأزهر فى اللغات الأجنبية وهو ما تنبه إليه الأزهر فأنشأ العديد من مراكز تعليم اللغات والمعاهد الإعدادية والثانوية التى تولى تعليم اللغات اهتمامها .

كما يعمل الأزهر على تطوير الدراسة به بحيث تتصل بما يموج به الواقع من مشكلات بتطوير مناهج تدريس الفقه والتركيز بصورة أكبر على جانب المعاملات دون

الانسياق للدعوات التى تدعو للاجتزاء من التراث بما يوافق أهواءها ونبذ ما عداه فتنقية التراث تكون بعد فقهه والتمكن من أدوات التعامل معه بالتنبيه على ما قد يوجد به من أخطاء .

ومن ناحية أخرى لابد من إزالة مخلفات الاستعمار الذى حاول النيل من خريجيه صرفاً للناس عنه فيجب توفية خريجى الأزهر حقوقهم ومساواتهم بنظرائهم وتعويضهم عما يتكبدون من سنوات أطول فى طلب العلم .

إن محاولات الأزهر لتجاوز العقبات التى تعرقل مسيرة تطويره لتجاوز الازدواج التعليمى بداخله وفى النظام التعليمى ككل تفتح باب النقاش واسعاً حول موضوع تدريس العلوم الشرعية باعتباره أحد المداخل لتجاوز الازدواجية الثقافية القائمة من خلال تطوير العلوم الشرعية بما يضمن تشرب العلوم الإنسانية والطبيعية لها ، ومن ثم يطوف بنا الشيخ الغزالى فى جولة شائقة وشائكة بين مختلف العلوم الشرعية سواء فى واقعها الذى تدرس به أو وسائل تطويرها وتجديدها مستهلاً بالحديث عن علم الفقه ربما باعتبار أنه كان من المفترض أن يكون أقرب العلوم الشرعية إلى واقع الحياة وأكثرها التصاقاً به باعتباره العلم الذى يبحث فى تخريج الأحكام الشرعية إلا أن واقع هذا العلم يشير – للأسف – لجمود بعض أجزائه ويدلل الشيخ الغزالى فى حديثه الذى اقترن فيه التبحر العلمى بالخبرة العملية والممارسة الواقعية على ذلك بطرفة تثير الأسى لما وصل إليه الحال عندما يستهل أحد العلماء تدريسه للفقه بالحديث عن أنواع المياه السبعة ماء البحر وماء المطر وماء البرد ...فى وقت يصل فيه الماء نقياً ميسوراً لكل بيت! أو الحديث عن أحكام الرقيق فى عالم يتحدث عن حقوق الإنسان فقد بقيت مثل هذه الأفكار مجمدة فى كتب الفقه تجميداً مؤسفاً لا معنى له وإذا كان الفقه قد انفصم عن الواقع فإنه كان فى نفس الوقت تعبيراً عن عجز هذا الواقع وبؤسه فعندما تحول العمل بالدين إلى مجرد كلام فيه أصبحت بعض الأمور التعبدية – التى يفترض فيها الصبغة العملية – أموراً معقدة وتحول الفقه إلى كلام طويل فى أمور يمكن أن تؤدى على عجل كالوضوء والغسل وعلم الفقه بهذه الطريقة هو علم ميت وما يبذل فيه من جهد هو جهد باطل فقد جاء تضخم هذه الأبواب من الفقه على حسب أبوابه الأخرى التى تعبر تفاعله مع الحياة وانفعاله بها وهكذا نجد جوانب ميتة فى الفقه الإسلامى منها الناحية الدولية فعندما تفاعل الفقه مع الواقع ألف أبو يوسف كتابه فى الخراج أو الضرائب وألف الشيبانى كتاب السير الكبير فى العلاقات الدولية ومع ذلك فقد لحق الجمود بهذا الباب حتى أن الأزهريين لا يزالون يدرسون أن علاقتنا بالآخر تدور حول

الاختيار بين الإسلام أو الجزية أو الحرب برغم أن الأصل فيها هو الدعوة فبضاعتنا الفكرية ليست بضاعة مزجاة بل هى التى تخرج الناس من ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة وربما يجد ذلك سببه فى عدم التركيز على الدعوة فى بدايات الأمة الإسلامية فى حربها مع فارس والروم إلا أن ذلك كان وضعاً مرحلياً حيث كان المسلمون يخوضون حرب تحرير لبلاد الجزيرة من دنسهم وهكذا لم يقدر لعلم العلاقات الدولية أن يؤصل استناداً إلى القرآن والسنة ومن الأبواب الأخرى الميتة فى الفقه القانون الدستورى فمما يدعو للعجب الحديث عن دور أهل الحل والعقد فى ظل الشورى المعلمة فأين الحل والعقد هنا ؟!

يظهر من ذلك كله ضرورة إعادة النظر فى الفقه الإسلامى موضوعاً وتدريساً فلابد أولاً من تنقية الفقه من هذه التفريعات والتعقيدات التى جعلت أموراً إجرائية بسيطة - خاصة فى العبادات - تبدو ألغازاً تفنى فى حلها الأعمار كما يجب التخلص من الحشو والتكرار فى المناهج الدراسية وبالرغم من أن الفقه لغةً يعنى الفهم إلا أن الطريقة التى يدرس بها تجعله أقرب إلى الطقوس التى تحفظ لنوال البركة لذلك عدل الشيخ الغزالى عن تدريس الفقه من الكتاب والسنة مباشرة لما فى ذلك من مخاطر إلى الأخذ بالفقه المذهبى الذى يعكس ما كان عليه هؤلاء الأئمة الأعلام من حس مرهف وسعة إطلاع كثيراً ما نفتقدهما اليوم فى دارسى الفقه.

أما علوم العقيدة والتوحيد والكلام التى كان من المفترض فيها أن تعتمد المنهج القرآنى لإقامة العقيدة فى النفوس، هذا المنهج الفريد الذى يعتمد على استثارة النظر العقلى فى آلاء الله تعالى فى الكون، فإن هذه العلوم بنقلها عن الفلسفة الغربية أدخلت إلينا الكثير من الترهات والخرافات الوثنية عن الخالق والكون كنا فى غنى عنها وكان لهذا النهج نتائج خطيرة على حياتنا الفكرية منها امتلاء هذه العلوم بالسفسطات والمجادلات الكلامية من نوع أن صفات الله تعالى ليست هو ولا هى غيره ، ونشأت الفرق حول هذه المجادلات واختلفت وتباينت برغم أن أصل العقيدة واحد ولابد من العودة لهذا الأصل الصافى الرائق للعقيدة وهو ما يستوجب جمع الآراء حول المصدر الأول للعقيدة وهو النصوص العقدية بمعنى ما كان قطعى الثبوت وقطعى الدلالة أما أحاديث الآحاد فغالباً ما تكون شارحة للكتاب ومفصلة لمجمله ومن ناحية أخرى يجب التأكيد على أصول العقيدة التى قررتها النصوص وأجمعت عليها الأمة فالمعتزلة فى خلافهم مع أهل السنة حول رؤية الله تعالى إنما كان هدفهم جميعاً تنزيه الله تعالى ويرتفع هذا الخلاف إذا علمنا أن ما أنكره المعتزلة من الرؤية باعتبارها تعنى التحيز غير

ما أثبته أهل السنة من الرؤية باعتبارها رؤية غير مادية لا نـدرك كيفيتهـا وبهـذا المنهـج الذى يجمع المسلمين ويلم شملهم ألف الإمام محمد عبده كتابه رسالة التوحيد الأهـم أنـه لابد من تدريس علوم العقيدة والتوحيد بأسلوب يبعث فى النفس الإحساس بجـلال ا لله تعالى وعظمته ونعمه وآلائه فى النفس والكون بدلاً من الجمود فى معـارك تاريخيـة بـين أشاعرة ومعتزلة وأهل سنة !

أما علم الحديث فإنه يدرس بصورة نظرية لا تطبيقيـة حتـى أصبح علمـاً آثاريـاً يحال فى دراسته على مجهول فلم يقم أى من مدرسى الأزهر ببيـان أمثلـة عمليـة لبعـض الأحاديث ويدرس سلسلتها موضحاً - مثلاً - مواضع الضعف فيها وأسبابه فلابـد مـن الشرح التحليلى للأحاديث ، يضاف لذلك الاهتمام فى تدريس علـم الحديـث بالروايـة على حساب الدراية وإهمال تدريس قواعد وضوابط التعامل مع الأحاديث النبويـة فـإذا كان الحديث الصحيح هو رواية الضابط التقى عن مثله إلى منتهى السند من غير شـذوذ ولا علة قادحة فلابد من عرض أحـاديث كتـب الصحـاح علـى ضوابـط الصحـة التـى وضعها أئمة الحديث فالحديث الذى يخالف صريح القرآن أو العقل يعد شـاذاً وبـه علـة قادحة وإلا كنا نعـرض السـنة للتكذيـب الكلـى كمـا لابـد مـن المقابلـة والتوفيـق بـين الأحاديث التى يبدو فيها التناقض مع القرآن الكريم .

وإذا كان تدريس علم الحديث بهذا الشـكل يحتـاج مراجعـة شـاملة فـإن الشـيخ الغزالى يذهب إلى أنه لم يدرس فـى الأزهـر علـم التفسـير! بـل مجـرد بعـض التطبيقـات البلاغيـة والإعرابيـة فتحولـت علـوم اللغـة مـن علـوم خادمـة إلى هـدف فـى ذاتهـا بمـا يستوجب إعادة التأكيد علـى التفسـير الموضوعـى لسـور القـرآن الكريـم بمعنـى تقسـيم الآيات إلى وحدات موضوعية وإظهار الترابط فيما بينها على نحو ما قام به الشـيخ عبـد ا لله دراز فى كتاب "النبأ العظيم" الذى فسر فيه سورة البقرة التى دعاها سورة الأتقيـاء موضحاً أهداف السورة من خلال رؤية واضحـة لمسيرة السـورة مـن أولهـا إلى ختامهـا وكذلك فعل الشيخ رشيد رضا فى تفسير المنار فهو تفسير سـلفى خلفـى جـامع مـانع عصرى تاريخى كالبحر المحيط !.

وإدراكاً لأهمية اللغة العربية التى يرتفع به الشـيخ الغـزالى إلى مرتبـة الديـن فإنـه يرى ضـرورة الاعتمـاد فـى تدريسـها علـى الكتـب العصريـة التـى تجمـع بـين الأصالـة والتبسيط وفى نفس الوقت دفع جهود التعريب إذ أن التقصير فى هذا المجال حتى تقلص عدد المسلمين الذين يجيدون العربية إلى نسبة السبع يعد نوعاً مـن الخيانـة للإسـلام ولـن

يتأتى هذا التعريب إلا إذا قام العلماء بوضع ضوابط لتواعد اللغة العربية وتبسيطها وتيسير تعلمها لغير العرب .

ولما كان علم أصول الفقه هو البحيرة العظمى التى انبثقت عنها المذاهب الأربعة فكان أصل الأحكام فإنه لابد من نقله من مرحلة العلم الآثارى الميت التى تجمد فيها وبعث الحياة فيه من جديد من خلال الاعتماد فى تدريسه على الكتب التى تستند فى وضع قواعده على الأمثلة الواقعية ككتاب " الموافقات" للشاطبى وضم القواعد الفقهية إلى هذه الكتب مع إضافة الأمور الخاصة بالقياس وأهداف الشريعة ومن ناحية أخرى فإنه لابد من التجديد فى أبواب هذا العلم فمثلاً الكليات الخمس التى تمثل أساس المصالح المرسلة اجتهد الشيخ ابن عاشور فأضاف كلية سادسة وهى الحرية ويمكن إضافة العدالة ككلية سابعة باعتبارها أساس الرسالات السماوية لها تطبيقاتها الاجتماعية والسياسية الهامة .

و ينتهى الشيخ الغزالى إلى ضرورة تجديد العلوم الشرعية وطرق تدريسها ووضع البرامج الدراسية لد كافة فئات المتعلمين بخلاصاتها ليصبحوا دعاة واعين لعقيدتهم ودينهم .

و قد تعددت المداخلات التى طرحها الحضور إلا أنها اتفقت - فى مجملها - مع ماطرحه الشيخ الغزالى من ضرورة إعادة النظر فى تدريس العلوم الشرعية وعلى ضرورة متابعة الموضوع وألا يقتصر الأمر على مجرد العرض والنقاش فأكد د.محمد عمارة على ضرورة متابعة القضية فى أطر مؤسسية مختلفة كالأزهر ومجمع البحوث الإسلامية وأشار د. كمال إمام إلى ضرورة ضم هذه المحاضرة إلى أوراق ندوة تطوير الدراسات الإسلامية لتمثل ورقة عمل لندوة أخرى تشارك فيها المؤسسات المعنية على حين أتت بقية المداخلات تنويعات على ما طرحه المحاضر الكريم تعليقاً وتفصيلاً فأكد د.محمد عمارة على أن جمود تدريس العلوم الشرعية أدى إلى تخريج آلاف العقول المعزولة عن الواقع الذى تعيش فيه بما أوجد فراغاً استغله الفكر التغريبى لنشر بضاعته التى عرضها فى شكل مغر وجذاب ، وأوضح أن إدخال الفلسفة اليونانية إنما كان لإستخدامها كسلاح مناسب فى معركة محددة وهى الرد على الفكر الباطنى الذى كان مستشرياً فمن الخطأ الاستمرار فى الإحتكام إلى هذا السلاح وتعميمه فى كل علومنا وفى كل معاركنا وقد ألمح إلى ذلك بعض الفلاسفة نقلوا الفلسفة اليونانية فقال ابن سينا فى مقدمة كتابه " الشفاء" "نحن نعرض فلسفة اليونان ليس لأنها الفلسفة الحقة"

بل لأن هنالك من لا يحترم إلا كل ما هو يونانى ، ويتفق د. حسن رجب معه فى ذلك مضيفاً أن الفرق الإسلامية ظهرت مبكراً قبل نهاية القرن الهجرى الأول بعد مسألة التحكيم .

وينبه د.كمال إمام إلى نقطة مبدئية هامة تتعلق بضرورة تحديد المقصود بالعلوم الشرعية تحديداً اصطلاحياً دقيقا و هل تقتصر هذه العلوم على العلوم الشرعية المتعلقة بالنظام القانونى للشريعة الإسلامية مثل الفقه والحديث أم تتسع لتشمل علوما أخرى كعلم اللغة وإذا كان المقصود بالعلوم الشرعية المفهوم الدقيق لمعنى الشرع والتشريع المتداول فإنه يكون من الأولى تغيير عنوان النقاش إلى تدريس علوم الثقافة الإسلامية .

و يشير المستشار طارق البشرى إلى إهمال الجهود المعاصرة فى الفقه من فتاوى وأحكام المحاكم الشرعية ورسائل الدكتوراه لدى تدريس الشريعة الإسلامية فى جامعة الأزهر وكليات الحقوق برغم أن هذه الجهود تمثل ثروة كبيرة يمكن أن تثرى دراسة الشريعة الإسلامية وتجعلها موصولة الصلة بالواقع مؤكداً أن الجسر الأساسى بين الشريعة والعقل القانونى الوضعى يتمثل فقط فى المواد القانونية القليلة فى القانون المدنى بل أيضاً فى علم أصول الفقه الذى يطبع هذا العقل بطابعه كما يظهر من مناهج التفسير فى القانون الوضعي.

و قد فتحت مداخلة الشيخ على جمعة باب النقاش واسعاً حول مسألة ازدواجية التعليم وإمكانية ووسائل تجاوزها وأولويات الإصلاح التعليمى وإن كان قد اقتصر فى تعقيبه على إثارة الأسئلة الكبرى فى هذا الموضوع مثل هل الازدواجية التعليمية الموجودة منذ أيام محمد على هى مشكلة يجب تجاوزها أم أنها ضرورة لابد منها لدخول المسلمين فى العصر الحديث فى ضوء الانفجار المعرفى الراهن وضرورة التخصص الدقيق وهل الحديث عن تطوير التعليم الأزهرى ينصب على مرحلة الدراسات العليا أم يمتد ليشمل كافة مراحله بل وضرورة تحديد أهداف العملية التعليمية فى الأزهر هل هى تخريج الداعية أم المجتهد أم مجرد مدرس العلوم الشرعية ، داعياً لضرورة تقويم تجربة تطوير الأزهر وطرح هذه المسائل للدراسة والبحث فى المؤتمرات والندوات مؤكداً فى النهاية ضرورة البناء قبل الهدم لأنه قد يتم الهدم قبل أن تواتينا إمكانات البناء فمثلاً لا يجب هدم ملكة اللفظ والبحث اللفظى لأهميتها فى قراءة المتون والمصادر وامتداداً لهذا النقاش يرى د.محمد كمال إمام ضرورة تطوير التعليم الأزهرى فى كافة درجاته والتنسيق بين مناهجه لتلافى التكرار وحتى يكون هناك نمواً عضوياً متدرجاً فى المناهج

إلا أن د. عبد العزيز العلمى يرى الاقتصار فى البداية على المرحلة الجامعية باعتبار أن ذلك أيسر من تغيير درجات السلم التعليمى كله وتلتقى معه فى هذا الرأى د.فوقية حسين على أساس أن الجامعة هى التى تخرج المدرسين على اختلاف تخصصاتهم بما يعد خطوة نحو تطوير كافة المراحل .

و يعود الشيخ الغزالى ليؤكد أن حديثه عن الثقافة الإسلامية لا يقتصر على التعليم الأزهرى وداعياً لضرورة تنقية هذه الثقافة – إذا كنا نتطلع لامتلاك زمام القيادة الفكرية للعالم – مما علق بها من شوائب ولابد من إصلاح معاهد هذه الثقافة وإلا بقيت على ما هى عليه الآن كشركات الأدوية الفاسدة التى تخرج جهلة وإن تسموا باسم العلماء ومن هنا كانت دعوته لتجديد العلوم الشرعية فالتدهور الذى سقطت فيه الأمة يعود بالأساس إلى جمود هذه العلوم التى قصرت عن عرض الإسلام عرضاً صحيحاً من ناحية ، وإخفاق الأزهر – باعتباره الجامعة الأم التى تدرس هذه العلوم – فى تخريج المتخصصين من الدعاة والقضاة والقانونيين واللغويين فأصبحت العلوم الدينية هى علوم الضعفاء من المسلمين ويرى ضرورة دراسة العلوم الحديثة حتى لا يخرج دارس العلوم الشرعية منقطعاً عن واقع مجتمعه وفى نفس الوقت لابد من تجاوز الازدواجية التعليمية بتوحيد التعليم الدينى والمدنى فلا يعقل أن يخصص نوع من التعليم الدينى لتعليم الطلاب فيه الوضوء والصلاة ومبادئ الدين كما لا يصح إهمال تدريس الدين تحت دعاوى متهرئة .

و قد تعددت الرؤى حول تطوير تدريس العلوم الشرعية وإن اتفقت كلها على التأنى والتدرج فى عملية الإصلاح .والتجديد ولإقامة البديل قبل هدم ما هو قائم وضرورة إدخال هذه العلوم فى نسيج الحياة بربطها بقضايا الواقع المعاصر وتطوير الكتب المعتمدة فى تدريسها بالاعتماد على الكتب المؤلفة فى مرحلة النضج الفكرى للحضارة الإسلامية دون الاقتصار على كتب المتأخرين التى تذخر باللامعقولات والمتناقضات وفى هذا السياق طرحت فكرة اشتراك كبار الأساتذة فى مؤلف واحد يجرى تعميمه فى كل الكليات بدلاً من ترك الأمر لاجتهاد كل أستاذ كما تنوعت الاجتهادات لتجاوز مشكلة الازدواجية فى النظام التعليمى من ضرورة الإبقاء على الأزهر مختصاً بالعلوم الشرعية كجامعة حضارية تحمى تراث الأمة وعقلها وتكوينها التاريخى إلى ضرورة تطوير مناهج التربية الإسلامية فى المدارس وإدخال مقرر للثقافة الإسلامية فى كافة الكليات الجامعية يتناول أسس الفكر الإسلامى ويتوافق مع طبيعة الدراسة فى هذه الكليات وطبيعة التكوين الذهنى للطالب الجامعى فيها ودفع البعض

بهذه الفكرة إلى الأمام باقتراح الاستفادة من مناهج العلوم الشرعية فى الدراسات الاجتماعية فمثلاً يمكن إدخال منهج المحدثين فى علم الرواية والدراية فى دراسة التاريخ كما يمكن تجديد منهج النظر فى هذه العلوم فعلم أصول الفقه يمكن إعادة النظر فيه باعتباره علم المنهجية الإسلامية كما يمكن أن تمثل دراسة القصص القرآنى - من خلال علم التفسير - مدخلاً للدراسات التربوية ودراسة السنن الاجتماعية وكذلك يمكن يوفر استخدام منهج المصلحة الشرعية فى دراسة الظاهرة السياسية منهجاً أكثر انضباطاً من منهج المصلحة القومية ومن ناحية أخرى يمكن أن يقوم رجال العلوم الشرعية بوضع بدايات العلوم الاجتماعية بمعنى القيم والمقاصد الشرعية التى يمكن من خلال تطويرها بصورة عملية أن تبنى عليها التخصصات الاجتماعية المختلفة فى السياسة والاقتصاد والاجتماع وعلم النفس ويمكن الإشارة هنا لاستخدام مفهوم المقاصد الشرعية فى دراسة التنمية السياسية مع إعادة تفسير مضمون هذه المقاصد وبهذا النهج يمكن إعادة التوازن المفقود بين التركيز على فقه الحكم الشرعى وإهمال - فى المقابل - لفقه الواقع وفقه تنزيل الحكم الشرعى على الواقع فدراسة العلوم الشرعية لن يكون لها قيمة إلا بربطها بالواقع وأدى إهمال ذلك إلى تغييب الشرع عن حياتنا ، ففى الوقت الذى تركز فيه الدراسات العلمانية على قراءة الواقع وإن كانت قراءة جزئية مبتسرة نجد غياباً لعلم يختص بدراسة الفقه الحضارى يعنى بدراسة بناء الحضارة بكل تشابكاتها وتنوعاتها.

في الاقتصاد*

إعداد : عبد الله جاد

تواجه الدعوة لأسلمة المعرفة في مجال الاقتصاد عدداً من الأساطير المعرفية التي كرسها غياب المسلمين الحضاري بما فتح المجال للدراسات الغربية لتدعي لنظرياتها إطلاقاً وعالمية لا تستوفي شروطها وبالتالي لا تستحقها .

فبمزيد من إمعان النظر في كتابات الفكر الاقتصادي والنظرية الاقتصادية وفروضها الأولية يتضح بجلاء أن علم الاقتصاد كما تقدمه هذه الدراسات ليس إلا وليد الخبرة الغربية وبالتالي محكوم بشروط البيئة التي أنتجته فمن الممكن أن تكون هذه النظريات صحيحة في بيئتها إلا أنها ليست بالضرورة صالحة لما عداها كما لا يمكن بحال أن تكون الخبرة الغربية أساس تقويم بقية الحضارات فمثلاً تعد فكرة الندرة الناجمة عن الحاجات اللامتناهية للإنسان مقارنة بالموارد المحدودة .أحد الافتراضات الأولية لعلم الاقتصاد كأثر لطغيان الجانب المادي في الحضارة الغربية على حين تؤكد بعض الحضارات الأخرى على جانب تسامي الإنسان عن بعض حاجاته وأن تكون هذه الحاجات محدودة وليس افتعال حاجات جديدة اختلاقاً للطلب كما في الغرب وتظهر نزعة التمركز حول الذات الغربية في دراسات الفكر الاقتصادي التي تعد أساس النظرية الاقتصادية حيث يعكس تقسيم مراحل تطور الفكر الاقتصادي مراحل التطور الغربي مع غياب أي دراسة لإسهام مفكري الحضارات الأخرى عن هذه الدراسات .

أما الأسطورة الثانية فتتعلق بما تدعيه هذه الدراسات من موضوعية وعلمية بزعم أنها خلو من القيم على حين تبقى القيم مضمرة فيها وإن حاولت التخفي وراء أدوات التحليل الرياضي بما تتسم به من تجريد ومنطقية إلا إنها تقوم في النهاية على افتراضات

---

* خلاصة المحاضرات وحلقات النقاش الآتية :
- القيم الإسلامية وإعادة بناء النظام الاقتصادي في الدول الإسلامية .
- مفهوم التنمية في الإسلام ، ١٩٩١ .
- الزكاة ونظم الضمان الاجتماعي ، ١٩٩١ .
- الاقتصاد الإسلامي بين دولة الأغنياء ومعاملة الفقراء ، ١٩٨٩ .
- قضية الانتاج من منظور إسلامي ، ١٩٨٨ .
- الأبعاد الاقتصادية والإقليمة والعالمية لأزمة الخليج ، ١٩٩٠ .

قيمية كدوال الاستثمار والاستهلاك ومن ثم فإن التصريح بالقيم فى الاقتصاد الإسلامى يجعله أقرب للعلمية من هذه الدراسات التى كثيراً ما انطوت على نزعة اقتصادية تهمل وحدة الظاهرة الاجتماعية فعلى حين لا ترى الدراسات الغربية فى القيم إلا عنصراً من عناصر النظام الاقتصادى فإن القيم هى عماد فى النظام الاقتصادى الإسلامى وبداية يجب تمييز مفهوم النظام الاقتصادى عن مفهومين آخرين يتداخلان معه وهما الاقتصاد والنشاط الاقتصادى حيث يمكن تحديد عناصر النظام الاقتصادى فى عنصرين أساسين هما الهيكل الاقتصادى أو مجموعة الوحدات المنتجة والمستهلكة لعناصر الإنتاج والتنظيم الذى يقوم بدور الربط بين هذه الوحدات وتنظيم العلاقات بين عناصر الإنتاج إلا أن أهم ما يميز النظام الاقتصادى هو الدور الهام الذى تقوم به القيم فيه من خلال تحديد أهداف المجتمع والتى تقوم بدورها بتحديد السلوك الذى ينبغى تبنيه لتحقيق هذه الأهداف ثم يأتى الحكم على هذا السلوك بعد إنجازه سواء سلباً أو إيجاباً وفى المجتمعات التى لا تمتلك ثوابت مستقرة ويجرى تقويم القيم بناء على نفعيتها العلمية ومن ثم يجرى تعديلها أو حتى التخلى عنها إذا تبين أنها لم تساعد على تحقيق الغايات المادية المطلوبة .

أما بالنسبة للنظام الاقتصادى فى الدول الإسلامية فإن وصف الإسلامية لا ينسحب بالضرورة على النظام الاقتصادى فيها فهذا النظام هو محصلة عدة محددات يأتى على رأسها الخبرة الاستعمارية التى ألقت بتأثيراتها على النظام الاقتصادى فى هذه الأقطار ليس فقط بربط اقتصادات هذه البلاد باقتصادات الدول المستعمرة بل والأخطر استبدال التشريعات والسلوكيات التى زرعها الاستعمار بالتشريعات والسلوكيات الموروثة وانعكس ذلك فى تبعية فكرية للغرب حتى بعد انتهاء الاستعمار فبقى المفكرون الاقتصاديون أسرى ما يلقى إليهم من أفكار غربية حتى لو كانت غير ملائمة بما أدى لضياع الوقت والجهد والوقوع فى أسر تبعية أصعب فكاكاً وإن كانت أنعم قيداً من خلال الديون والقروض تحت وهم التنمية تستوى فى ذلك العلاقة مع المعسكر الرأسمالى أو المعسكر الاشتراكى الذى رضخت الدول الإسلامية لأفكاره أيام كان موجوداً تحت مسمى التعاون الاقتصادى وخدمة القضايا العربية وزالت الاشتراكية ولكن بقيت القوانين المستمدة منها فى بلادنا تعوق تقدم النظام الاقتصادى فبقيت الضرائب الباهظة التى تصرف أصحاب الأموال عن استثمارها وتدفعهم لاكتنازها فى شهادات استثمار أو أذون الخزانة وبقيت قوانين العمل التى عطلت مبدأ الثواب والعقاب اللازم لانتظام الأعمال وكذلك استمر الإعلام فى بث الصورة المضحكة عن رجال الأعمال واعتبارهم لصوصاً ومفسدين .

المحدد الثالث هو تأثير القيم والحضارة الإسلامية الذى تراجع ليحتل المكانة الأخيرة بحكم الواقع المتدهور للدول الإسلامية .

و إذا كان النظام الاقتصادى الإسلامى يقوم على التشريعات إلى جانب السلوكيات فإن نجاح الاقتصاد الإسلامى يعتمد على النجاح فى تغيير السلوكيات فالتبعية للغرب هى تبعية فكرية وسلوكية بالأساس والسلوكيات المتغربة تمثل قابليات الاستعمار أو الاستحمار الأمر الذى يطرح بقوة دور القيم فى إعادة بناء النظام الاقتصادى فى الدول الإسلامية فالقيم هى العنصر الحاكم فى النظام الاقتصادى الإسلامى وهى الإطار الذى يربط بين عناصره ومقوماته من إنتاج واستهلاك وتوزيع وعلاقات خارجية ولابد لنشر هذه القيم ولنشر الفكر الاقتصادى الإسلامى من دعوة هى جزء من الدعوة الإسلامية ككل فلابد من عقول نيرة وقلوب مؤمنة لنقل الفكرة إلى الآخرين ففى البدء كانت الكلمة والتغيير يبدأ بكلمة المهم أن يتم ذلك بالحكمة والموعظة الحسنة والتأكيد على المحددات والسلوكيات الأساسية فى النظام الإسلامى مثل الزكاة ومنع الربا والاعتدال وفى ظل غلبة الأفكار الغربية يجب أن يكون الداعية أو العالم متسلحاً بالدراسات العلمية لبيان حكمة التشريع الإسلامى فى الاقتصاد فكثير من الحلول المطروحة لحل المشكلات الاقتصادية ذات أصول إسلامية بل إن الحلول الإسلامية أثر واقعية وشمولية كما أنها تحققت عملياً على مدى مئات من السنين وإلى جانب ذلك هناك أسلوب التعليم تعليم السلوكيات الاقتصادية الإسلامية الرشيدة للنشء والشباب .

أما الطريق الآخر لاستعادة الاقتصاد الإسلامى لحياتنا فهو أسلوب القدوة أو الإقناع العملى من خلال المشروعات الإسلامية التى تمارس السلوك الإسلامى دون أن يعنى ذلك رفع الشعارات الضخمة ويمكن فى هذا الصدد توجيه البنوك الإسلامية للتعامل مع المشروعات الصغيرة من خلال شركات تمويل الاستثمار حتى يمكنها نشر السلوك الإسلامى من خلال احتكاكها المباشر بالأفراد فبانتشار السلوكيات والقيم الإسلامية يمكن إقامة النظام الإسلامى دونما انتظار لتغير السلطة فالقول بأنه لا يمكن الحديث عن اقتصاد إسلامى إلا بعد أن يكون لدينا نظام اقتصادى إسلامى لا يمكن التسليم به فهذا النظام لن يتزل إلينا من السماء بل لابد أولاً من تهيئة قابلياته بمد جذوره الموجودة بالفعل ويلاحظ أن هذه الحجة كثيراً ما تتردد فى مجال إسلامية المعرفة من أنه علينا أولاً إنتاج المعرفة الإسلامية ثم الحديث عن إسلامية المعرفة ويتناسى القائلون بهذا الاتجاه أن المعرفة يتم إنتاجها فى إطار منظار معرفى ووجودى =

أنطولوجي يجب الوعي بأبعاده أولاً ومن ناحية أخرى فإن الإمكانات التي تتيحها مصادر المعرفة الإسلامية والتي تتميز بثباتها النسبي واستقلاليتها حتى عن البشر الذين يحملون لواءها يتيح إمكانات التحاور مع المنظار المعرفي السائد= الغربي وإثراؤه بل وحتى يتيح إمكانية تغييره ،ولنا في خبرة تعامل الفكر اليهودى مع الفكر الغربي نموذجاً للتعامل مع النموذج الفكرى السائد من خلال آلياته الداخلية مع المفاصلة والتمايز عنه.

إن العالم مهيأ لتقبل الاقتصاد الإسلامى صحيح أن الرأسمالية أثبتت قدرة عالية على التكيف إلا أن فساد الأسس التى تقوم عليها من فردية طاغية وأنانية مقيتة بدعوى المصلحة الفردية حتى أصبح التنافس عملية تناحر بين الناس فى ظل مبدأ البقاء للأقوى أدى إلى إفلاسها وهو ما يظهر وقوعها تحت تأثير دورات متتالية من الانكماش والكساد ثم الرواج اللذين قد يتزاوجا فى ظل الأزمة المستمرة من الركود التضخمى فمادية الحضارة الغربية تؤذن بانهيارها وليس أدل على ذلك من تمسك الغربيين بالربا مع ثبوت آثاره المخربة فكما يقول المثل الإنجليزى لو لم يوجد الربا لاخترع الناس الربا حتى وصل الأمر إلى قتل الأطفال فى الشوارع فى دول أمريكا اللاتينية ولكن لابد أن نعود نحن أولاً إلى قيمنا وأنظمتنا "حرر رغيفك ثم صف قدميك للصلاة" فعندما فقدنا الأبجديات كان من الطبيعى أن تتبجح "إسرائيل" بالسوق الشرق أوسطية وهى تدرك أنها تدخل معركة رابحة لقد أدى غياب الشورى لانهيار التجربة المصرية فى عهد محمد على لأنها ارتبطت بالحاكم الفرد فلما انهار الحكم عسكرياً انهار الاقتصاد فى الوقت الذى نجحت فيه اليابان فيجب علينا العمل الجاد والفراغ من المعارك الجانبية الداخلية التى تستنزف الأوقات والطاقات.

وكما يظهر تميز النظام الاقتصادى الإسلامى فى أسسه ومنطلقاته فإنه يظهر فى أهدافه وغاياته الأمر الذى يظهر من خلال معالجة مفهوم التنمية الذى كثيراً ما يطرح باعتباره الهدف النهائى لأى نظام اقتصادى فتحليل مفهوم التنمية لا يجلى فقط تميز التصور الإسلامى للإنسان ودوره فى الحياة بل ويظهر إلى السطح أيضاً ما تستبطنه النظريات الغربية،من تصورات كلية وانحيازات قيمية فلعل أحد مشكلات الاقتصاد الإسلامى أن بعض المتصدين للتنظير فيه يدخلون إليه بخلفياتهم الفكرية ذات الأساس الغربى سواء عن افتراضات الاقتصاد وماقبل المنهج فيه ومن ثم فإن التعامل مع الفكر الغربى يقتصر على ثماره من طروحات ونظريات دون التفات إلى ما قبل النظرية أو ما قبل المنهج فيه ومن ذلك افتراضات الرشادة التى بمقتضاها يصبح سلوك التصدق عملاً غير رشيد اقتصادياً وكذلك افتراض الندرة وخرافة النمو.

ومن ثم كان الحديث دائماً محصوراً فى الديمقراطية فى الإسلام والمجتمع المدنى فى الإسلام ولا يستبعد أن نقرأ التكيف الهيكلى فى الإسلام .

فبداية مفهوم التنمية فضلاً عن عدم صحته لغوياً لأنه مصدر كلمة نمّا والتى تعنى الإفساد إذ نما الحديث نمواً نقله على وجه الصحة أما إذا نمّاه فقد نقله على وجه النميمة والإفساد وهو ما يجافى المعنى المقصود فإن هذا المفهوم ظهر استجابة لظروف معينة بعد الحرب العالمية الثانية لاجتذاب الدول النامية كما أطلق عليها وقتها و للفت انتباهها عن " الإغراء الشيوعى" على حين قدمت المنظومة الاشتراكية مفهوم التقدم كمناظر لمفهوم التنمية وفى هذا الإطار قدم العديد من النظريات للنهوض بالدول النامية ومن هذه النظريات ما عول فى عملية التنمية على دور المنظمين باعتبارهم عماد عملية النمو الاقتصادى فهم الذين يتحملون مخاطر المشروع والمجتمع الذى يتمتع بعدد من المنظمين الأكفاء الذين يدخلون التجديدات لخدمة الاقتصاد هو الذى يحقق النمو وهناك أيضاً نظرية التنمية المتوازنة التى تقوم على تشجيع القطاع الصناعى لكسر الحلقة المفرغة من ضعف الادخار الذى يؤدى لضعف الاستثمار وبالتالى ضعف الدخول المتولدة عن الإنتاج ومن ثم ضعف الادخار ...و هكذا وهناك نظرية قاطرة النمو بمعنى قطاع اقتصادى رائد يتمتع بشبكة علاقات جيدة للأمام والخلف مع الصناعات والقطاعات الأخرى بحيث يستطيع أن يقوم بدور القاطرة التى تسحب وراءها جسد الاقتصاد وعلى الجانب الآخر قدم الفكر الاشتراكى حلين أساسيين لمشكلة التنمية الأول الاعتماد على الذات فى تعبئة الموارد بأقصى ما يمكن سداً لباب التدخل العالمى من قبل الاحتكارات العالمية والحل الثانى الاعتماد على المشروع العام تصحيحاً للاختلالات الكثيرة فى أسواق الدول النامية وللتغلب على ضعف القطاع الخاص بما يجعله لا يقدم على إنشاء المشروعات الضخمة التى تحتاجها التنمية .

ويلاحظ أنه يمكن انتقاد كل نظرية من النظريات السابقة وغير من النظريات بدعوى أنها وإن كانت صحيحة فى إطار الخبرة التى أنتجتها والفروض المبنية عليها والمشتقة من الواقع الذى نشأت فيه فإن هذه النظريات غير صالحة للدول النامية بصفة عامة والبلدان الإسلامية بصفة خاصة فمثلاً النظريات التى تعول على دور المنظمين نجد أن القوانين التى تعوق عملهم كثيرة فى البلدان الإسلامية مثل الضرائب الزائدة وفساد الجهاز الحكومى وتخلف البنية الأساسية المتطلبة للمشروع الخاص أما النظريات التى عولت على قطاع الصناعة فقد ثبت أن قطاع الصناعة ليس بالضرورة أساس التنمية وان الاعتقاد فى ضرورة الاستثمارات الضخمة وفى ظل ضعف المدخرات المحلية أدى

إلى الدخول في دوامة الاقتراض بآثارها الوبيلة المعروفة أما نظرية قاطرة النمو فإنها تحتاج جهاز أسعار سليم حتى يمكن اختيار أى من الصناعات يجب أن ينال الرعاية والاهتمام مع استقرار واستمرارية السياسات الاقتصادية وكلها شروط مفتقدة في الدول النامية وقل مثل ذلك عن التخطيط في الدول النامية الذى وضح أن مشاكله تفوق مشاكل نظام السوق ... لكن مثل هذه الانتقادات تبقى في إطار المنظومة الفكرية الغربية القائمة ولما كانت هذه النظريات موصية بسياسات يصبح الخطأ هو عدم تطبيق هذه السياسات فالعيب هو في تلك البلاد النامية التى لا تعبئ مدخراتها ولا تتيح الفرص للمنظمين بل إن الدور المطروح على علماء العالم الثالث هو تقديم دراسات نظرية وتطبيقية من واقع هذه المجتمعات لتكييف النظريات الغربية مع الاحتفاظ بالمنظومة الغربية باعتبارها المركز والمعيار لذلك كان أولى من نقد مثل هذه النظريات التنموية نقد المناظير المعرفية التى أنتجتها وتصوراتها الأساسية الخاصة بمفاهيم كالاقتصاد والقيم والإنتاج والثروة .

الإشكالية الثانية التى تطرحها النظريات الغربية في التنمية إهمال الإطار الاجتماعى السياسى الذى تتم فيه عملية التنمية وحتى إذا صادفت هذه الجوانب اهتماماً فإنه عادة ما ينظر للسمات الأصيلة فيها كالعائلة الممتدة ورفض التعامل الربوى من خلال البنوك باعتبارها معوقات للتنمية وحتى إذا تغير ت مثل هذه النظرة في الغرب فإن بعض اقتصاديينا يتحولون ملكيين أكثر من الملك بالإصرار على النظريات الغربية دون أدنى تغيير أو تحوير وما ذلك إلا لفقدان الثقة بالنفس وافتقاد الهوية الحضارية .

وتتعلق الإشكالية الثالثة بإهمال نظريات التنمية للعوامل غير المادية لحساب العوامل المادية ويثير ذلك منهج النظر للواقع في الاقتصاد الوضعى حيث التعلق بالمنهج التجريبى وتحكيم الواقع حتى لوكان هذا الواقع سيئاً يستوجب التغيير لنقل المجتمع لمستوى أعلى فكيف يمكن الاحتكام لهذا الواقع؟ وهنا يأتى تميز المنهج الإسلامى الذى ينبع من كونه تعبيراً عن مثالية إلا أنها مثالية عملية إذا جاز التعبير فهى مثالية قابلة للتطبيق تعتبر الواقع ولا تنفصم عنه ودون أن تخضع في نفس الوقت لأحكامه وشروطه فإذا كانوا في الغرب قد انطلقوا في عبادة النمو الاقتصادى كهدف للاقتصاد بالمنطق الإنتاجى الاقتصادى أو الإنتاج لغرض الإنتاج فإن الأقطار الإسلامية لا تزال تعيش مرحلة الصراع الاجتماعى السياسى ما بين تيارات إسلامية وتيارات مادية بما يترتب على هذا الصراع من ازدواجية اقتصادية معوقة حيث لم تحسم هذه المجتمعات اختياراتها بعد وفى ظل عدم حل أو تخفيف وطأة المشكلة الاقتصادية فإن وطأة هذا الصراع

ستزداد بما سيقعد المجتمع عن الحركة وفى الأغلب سيؤدى ذلك لغلبة التيار المادى التغريبى لذلك كان لابد من حلول ناجحة للمشكلة الاقتصادية وإذا رجعنا للفكر الإسلامى المستمد من الكتاب والسنة واجتهادات العلماء نجد أن الإنسان هو محور التنمية فيه فإذا سلمنا بأن عناصر الإنتاج أربعة هى رأس المال والموارد الطبيعية والعمل والتنظيم فإننا نجد أن اثنين منهما بشر وبدونهما يبقى الآخران جسداً بلا روح فالبشر هم الذين يستخدمون الموارد وينمونها بحيث يمكن القول إجمالاً بأن التنمية ترتبط بالقدرة على تحريك العنصر البشرى لتحسين استخدام الموارد ولو كانت قليلة فمع تعدد تعريفات الاقتصاديين الإسلاميين للتنمية فإنها تجمع على أهمية الإنسان المستخلف ودوره فى تحقيق التنمية التى تستهدفه فى المقام الأول فهناك من عرف التنمية بأنها عمارة الأرض ﴿**هو الذى أنشأكم فى الأرض واستعمركم فيها**﴾ على حين رأى البعض أن التنمية هى خلق المناخ المناسب لسيادة القيم الإسلامية فى مجتمع يتمتع بالرغد المادى أو تحقيق حد الكفاية لأفراد المجتمع والبعض عد الاستغفار شرط التنمية الأساسى باعتباره عملية نقد ذاتى وتقويم للتجربة بصفة مستمرة ومن خلال هذه التعريفات يمكن الخلوص لتعريف للتنمية باعتبارها تغيراً هيكلياً فى المناخ الاقتصادى الاجتماعى يتبع تطبيق شريعة الإسلام والتمسك بعقيدته ويعبئ الطاقات البشرية فى إطار التوازن بين الأهداف المادية وغير المادية فالتنمية فى تعريف الاقتصاديين تغير هيكلى فى النشاط الإنتاجى إلا أن مثل هذا التغير لا يتأتى إلا من خلال تغييرات فكرية طويلة يقوم بها البشر وتمثل الشريعة الإسلامية الإطار الفكرى لهذا التغيير فتطبيق الشريعة الإسلامية وإرساء القيم الإسلامية من احترام العمل والتكافل الاجتماعى ... سيؤدى تلقائياً إلى إسقاط النظم غير الإسلامية التى تعوق عملية التنمية مثل الربا الذى يثقل كاهل الصناعات الصغيرة لصالح نظم التمويل بالمشاركة التى ستدفع الجميع إلى العمل نفس الأمر إذا ما طبقت الزكاة حيث لن تكون هناك حاجة لنظام الضرائب المرهق ويتضمن تطبيق الشريعة منع الاحتكار وتركز الثروات فى أيدى القلة ويصبح التملك بهدف الإنتاج "من أحيا أرضاً مواتاً فهى له" كما يعنى تطبيق الشريعة استقرار النظام القانونى بما يجعل المناخ ملائماً للتنمية الاقتصادية كما أن قوة العقيدة فى ذاتها سترسى فضيلة حب العمل وإتقانه وتزكية النفس بما لها من أثر جلى زيادة الإنتاج لما تعنيه من مراقبة النفس ومحاسبتها بصورة مستمرة .

هذا التغير فى المناخ الاجتماعى والاقتصادى يعبئ طاقات البشر لأن المطالبين بإحداث هذا التغيير هم أنفسهم المطالبون بتحويله إلى صورة عملية ولن يكون ذلك إلا عن طريق العمل نفسه .

إن التنمية باعتبارها توسعاً فى عمارة الأرض تتضمن جانبين جانب الإنتاج إنتاج السلع والخدمات ، وجانب الدخول المتولدة فى إطار الكسب الحلال وكلاهما سيؤدى إلى كفاءة الاقتصاد وزيادة الكفاءة الإنتاجية فمثلاً الرشاوى سيتم تحميلها للمستهلك أو على تكلفة المشروع بما سيجعل الناتج أقل جودة كما أن تدعيم المشاركة وإلغاء الربا سيؤدى لقبول درجة أكبر من المخاطرة فى الأعمال والتى سيتم اختيارها بدقة ليصبح المجتمع كله خلية من العاملين .

أما العنصر الثالث فى مفهوم التنمية فيتمثل فى أن التوسع فى عمارة الأرض والكسب الحلال يجب أن يتم فى إطار التوازن بين الأهداف المادية وغير المادية فنحن لا يعنينا أن ننمو بمعدل أسرع أو أقل سرعة الأهم المحافظة على مرضاة الله تعالى والتوازن الاجتماعى وحل مشكلات المجتمع حتى لا ننحدر إلى مستوى من قالوا بأن الصيام يعوق الإنتاج مع أنه يمكن علمياً إثبات العكس خاصة وأن الإيغال فى النزعة المادية قد وصل ببعض المجتمعات إلى ارتكاس الفطرة .

أما إذا أردنا تحديد خطوات عملية فى اتجاه تكوين الاقتصادات الإسلامية فإن الوضع يختلف حسب ظروف كل بلد ومكانته من عملية الأسلمة المهم التأكيد على القدوة من خلال مشاريع تقدم نماذج ناجحة للاقتصاد الإسلامى وبث الوعى بمبادئه فالاقتصاد الإسلامى وإن كان مثالياً فإنها مثالية قابلة للتطبيق الذى لابد أن يأتى على يد المؤمنين بها .

و يقدم نظام الزكاة نموذجاً للحلول العملية التى يمكن أن تقدمها المثالية الإسلامية حيث تظهر الزكاة الطبيعة المتميزة للنظام الاقتصادى الإسلامى كنظام ينبثق عن عقيدة تقيم التوازن والتكامل بين جميع أبعاد الحياة الإنسانية بين الفرد والمجتمع وبين الحاجات الروحية والحاجات المادية.

على أن طرح موضوع الزكاة والضمان الاجتماعى لا يستهدف قياس ما قررته الشريعة الإسلامية من نظم وأحكام لها كمالها وسموها على النظم الوضعية ،على قصورها وتواضعها كاجتهاد بشرى صدر استجابة لتحديات معينة ومحكوم بالخبرة التى نتج عنها .

فدراسة نظم الزكاة والضمان الاجتماعى هى بالأولى دراسة كيف جنت الحلول المستوردة على أمتنا ، والتقدم فى خطوات عملية لوضع ما قررته الشريعة من نظم

وأحكام موضع التطبيق ،خاصة إذا كان الأمر يتعلق بفريضة مضيعة - برغم عظم أمرها- كالزكاة ، فهى واسطة العقد من فرائض الإسلام ، وعبادة اجتماعية يتعدى أثرها ونفعها إلى المجتمع كله كان يمكن أن تكون الحل الناجح لأدوائنا الاقتصادية حيث تمس الحاجة لنظام اقتصادى مالى تنعدل به الموازين الاقتصادية فى المجتمع ،ويقضى على الحرمان والظلم الاجتماعى ، الأمر الذى يظهر من إلقاء نظرة مقارنة على نظام الزكاة فى جانبه التكافلى ونظام الضمان الاجتماعى، سواء من حيث السبق التاريخى، أو المصدر والطبيعة ، أو من حيث شمول كلا منهما ، أو عدالة التوزيع فيهما خلوصاً إلى إجراءات عملية محددة تستهدف إحياء فريضة الزكاة على الوجه الذى سنه الشارع ، وبما يقيل الأمة من عثرتها الاقتصادية.

يعنى الضمان الاجتماعى فى مفهومه الواسع أنظمة التأمينات الاجتماعية ونظم المساعدات الاجتماعية التى تقدمها الدولة للفقراء إضافة إلى ما تقدمه الجمعيات الخيرية والتعاونية والمؤسسات الاجتماعية من مساعدات للفقراء سواء كانت عينية أو مالية ،أما فى معناه الضيق فيقتصر الضمان الاجتماعى على ما تقدمه الدولة من مساعدات من خزانتها للفقراء الذين ليس لهم مال أو مورد كاف لإعاشتهم ، فالتأمين الاجتماعى بهذا المعنى أحد مكونات نظام الضمان الاجتماعى بالمعنى الواسع ، فهو يهدف لتأمين قدرة المؤمن عليه على الكسب بتعويضه أو إعطائه مزايا خاصة فى حالة تعرضه للمخاطر التى تؤدى لإضعاف أو انعدام هذه القدرة .

وقد ارتبطت قوانين التأمينات الاجتماعية فى نشأتها بالثورة الصناعية وتنامى الحركات الاشتراكية ، فصدرت أول هذه القوانين فى ألمانيا بسمارك لتأمين العمال ضد حوادث العمل والمرض والشيخوخة ، ثم انتقلت هذه القوانين إلى أوروبا وأمريكا على حين امتازت نيوزيلندا بنظام للضمان الاجتماعى يعد أكثرها شمولاً ، حيث يقوم على ضمان حد أدنى من الدخل يكفل المعيشة الكريمة لكافة المواطنين بغض النظر عن أية اعتبارات تتعلق بهم ، ثم تأكدت هذه القوانين بصدور الإعلان العالمى لحقوق الإنسان الذى أكد على ضرورة أن يشمل الضمان الاجتماعى كل الناس، وأن يغطى جميع المخاطر ، كخطوة أولى لاستيفاء الحقوق الاقتصادية والاجتماعية التى نص عليها الإعلان ،فنظم الضمان الاجتماعى إذن نظم حديثة النشأة ، تطورت لحماية العمال من منظار حقوق الإنسان ، وأبعد ما يمكن أن يذهب إليه الباحثون فى تأصيلها - بكثير من التجاوز - ردها إلى قانون الفقراء البريطانى سنة ١٦٣٧ ، والطريف أن أحكام هذا القانون نقلت بصورة شبه حرفية من بعض المذاهب الإسلامية فى أحكام الزكاة.

فمن حيث السبق التاريخى فإن الله تعالى قد شرع الزكاة منذ أربعة عشر عاماً نظاماً إلهياً من حيث مصدره وطبيعته ، فهى عبادة اجتماعية وركن من أركان الدين ، أوجبتها عشرات الآيات فى القرآن الكريم ، وبينت السنة المطهرة أحكامها سواء من حيث جمعها أو مصارفها ، ونظراً لأهميتها كفريضة دينية لإصلاح اقتصاد المجتمع الإسلامى وإقامة ميزان العدل الاجتماعى ،لم تترك الزكاة لأريحية المنفقين بل كان جمعها وإنفاقها فى مصارفها الشرعية مسئولية عامة تقوم عليها الدولة الإسلامية ، التى بلغ من عنايتها بها أن جردت الجيوش لحرب مانعيها، وكان أغنياء المسلمين على رأس هذه الجيوش فى حادثه تاريخية فريدة .

فالزكاة نظام إلهى ثابت واجب التطبيق فى كل زمان ومكان ، وإن تغيرت أحكامه الفرعية تعبيرا عن مرونة الشريعة الإسلامية ، ومع ذلك فإنه تغير له أحكامه وضوابطه ، بحيث لا يخرج عن إطار النصوص والمبادئ الكلية العامة ، ويرمز اتسام نظام الزكاة بالثبات والدوام لوحدة مقومات الأمة ، على حين تبقى نظم الضمان الاجتماعى مستندة إلى تشريعات وضعية متنوعة تتغير من دولة لأخرى ، ولا تستثير الضمير الدينى لدى الأفراد ، فيكثر التهرب من تنفيذ أحكامها.

أما من حيث الشمول ، فقد كانت أنظمة الضمان الاجتماعى موجهةً بالأساس لصالح عمال الصناعة ، ثم امتدت لتشمل العمال وبعض فئات الموظفين المشتركين فى هذا النظام ، على حين يبقى بقية أفراد المجتمع بعيداً عن مظلة الاستفادة من هذه النظم مهما نزلت بهم من كوارث أو ملمات .

ومن ناحية أخرى ،لا تغطى أنظمة الضمان الاجتماعى إلا أنواعاً معينة من الملمات والكوارث ، فلا يستفيد المؤمن عليه بما تضمنه هذه النظم من مزايا إلا إذا كان مشتركاً فى هذا النوع من التأمين أوذاك ، وإن كانت الاتفاقات الدولية قد نصت على ضرورة التزام الدول بنوعين على الأقل من أنواع التأمين الاجتماعى ، وفى كل الأحوال تبقى الاستفادة من التأمين الاجتماعى رهن بالتشريع الذى ينظمه فى كل دولة ، فتتباين دائرة المستفيدين من التأمينات الاجتماعية تبعاً لأحوال الدولة الاقتصادية ضيقاً وسعة ، نظراً لأن الدولة هى التى تمول العجز فى صناديق التأمين الاجتماعى ، مع أنه يفترض العكس ؛ لأن العوز والفاقة إنما يشتدان فى حالة البطالة والكساد.

و بالطبع لا يمكن مقارنة هذا النظام بنظام الزكاة ، الذى يخف لنجدة المحتاجين أيما كان سبب احتياجهم ، ودون أية شروط ، فالاحتياج هو شرط استحقاق الزكاة ،

فتمتد مصارف الزكاة لتشمل الفقراء والمساكين وأبناء السبيل من النازحين واللاجئين والمدينين (الغارمين) ،كما لاتقتصر الزكاة على الرعاية الاجتماعية للفقراء ،بل تمتد للإنفاق على كل ما تقوم به مصالح الأمة ،كإعطاء المؤلفة قلوبهم ممن يتعرضون لغارات التنصير ، وأيضاً كل ما من شأنه الدفاع عن حوزة الأمة (و فى سبيل ا لله) ، فالزكاة نظام إلهى له غاياته الإنسانية ، ويعنى بنشر الدين والحضارة .

أما من حيث أعباء التمويل ، فإن عبء تمويل نظم التأمينات الاجتماعية يقع بالأساس على المشترك إضافة إلى صاحب العمل ، و تغطى الدولة ما يتبقى من نفقات ، ولا يخفى قصور هذا النظام الذى لا يظهر فقط فى العجز المزمن لصناديق التأمين الاجتماعى ، خاصة فى الدول النامية ، بل ويمتد أثره على الحالة الاقتصادية للمجتمع ككل ، فمن ناحية يحيف هذا النظام على المشتركين فيه مرتين ، مرة بتحميلهم العبء الأكبر فى التمويل ، ومرة أخرى عندما يسوى بين المشتركين فى تحمل هذا العبء ، دونما اعتبار لاختلاف أوضاعهم الاقتصادية ، ونظراً لأن تشريعات التأمين الاجتماعى تشريعات وضعية لا يتوافر لها الاحترام اللازم ، فإن صاحب العمل إما سيحمل ما يتكلفه من اشتراكات على العاملين خصماً من أجورهم ،أو بإضافتها على ثمن المنتج وتحميلها للمستهلك ، .بما يضر بالاقتصاد. بخلاف نظام الزكاة الذى يتمتع نظام تمويله بالعدالة والاستقرار. فالزكاة هى فى المقام الأول عبادة لا ترتبط بوضع اجتماعى معين، فلا يؤدى المزكى زكاته بوصفه مالكاً أو صاحب عمل أو... بل أداء لحق ا لله تعالى فى المال ، .بما يعنى أنه يتم جمعها ولو لم يوجد فقراء فى نفس البلد ، كما أن الزكاة فريضة ثابتة القدر لا تخضع لما يعترى ميزانية الدولة من عسر أو يسر ، تستهدف تزكية النفس وتصحيح توزيع الدخل فى المجتمع دون أن تجور على ثمرة كد العاملين ، من هنا كانت الزكاة جالبة للنماء والبركة باقتطاعها نصيباً معلوماً مما يزيد من دخول الأغنياء للفقراء، فتزيد القدرة الإنتاجية للمجتمع الذى يسوده الأمن والاستقرار.

كما تحقق الزكاة ،باعتمادها الحاجة كأساس للاستحقاق ، عدالة التوزيع ، وتحقيق الترابط بين أبناء الأمة.،فمن يعط الزكاة اليوم قد يتلقاها غداً والعكس بالعكس، بخلاف نظام الضمان الاجتماعى الذى يقوم على مبدأ بقدر ما تعط تأخذ ،دونتا نظر لمدى احتياج كل فرد .

غير أن أهم ما يميز نظام الزكاة أنها لاتستهدف إعاشة المحتاجين على حد الكفاف، بل تحقيق حد الكفاية وإنماء قدرتهم على الكسب والإنتاج : "إذا أعطيتم

فأغنوا" ، فالهدف إزاحة الفقر بصورة دائمة ، فإذا خسر تاجر مثلاً تجارته لا يأخذ من الزكاة ما يكفي ضرورات حياته فقط ، بل ما يقيم أود تجارته ، ليستعيد قدرته على الكسب ، فلو وجهت الزكاة كما أراد الله تعالى لها أن تكون ، كعبادة مالية اجتماعية وليس بمجرد جنيهات معدودة ، يعطيها الغنى للفقير بشكل فردى ويحسب أنه بذلك قد أدى حق الله في ماله ، لاستقام ميزان العدل فى المجتمعات الإسلامية التى انقسمت بين قلة متخمة تجد مالا تنفق وكثرة معدمة لا تجد ما تنفق ، وبين هؤلاء وأولئك يضيع الإحساس بالكرامة والانتماء. فلو جمعت الزكاة من الأفراد والمؤسسات وزكاة الركاز على ما أفاء الله به على الأمة الإسلامية- وليس على بلد بمفرده - لتجمعت مليارات في صناديق الزكاة كان يمكن أن ترفع الفاقة من بلاد المسلمين ، ولما وجد المشردون من الأكراد أو ممن تأكلهم المجاعة فى إفريقيا ويتوقف الأمر على العزمة الصادقة للمخلصين من أبناء هذه الأمة ويوجب هذا إصدار التشريعات المنظمة لجمع الزكاة وجعل أداءها جبراً لصندوق خاص يستقل بميزانيته وحسابه والإشراف عليه عن الدولة وتوفير الضمانات لصرف حصيلتها فى مصارفها الشرعية بما يؤدى لقيام نظام الزكاة كما يجب أن يكون وكما خبره تاريخ الحضارة الإسلامية الذى طبقت فيه الزكاة عملياً فكانت ركناً من أركان النظام الاقتصادى والاجتماعى والسياسى للدولة الإسلامية فكان يقوم على تطبيقها الولاة والقضاة وبيت مال الزكاة وحماها وعى أبناء الأمة وضميرهم الدينى وتواكب مع هذا التطبيق تراكم تراث ممتد من الدراسات التى أثرت فقه الزكاة من جميع جوانبه الفقهية والاقتصادية والاجتماعية .

وتتطلب إقامة نظام الزكاة على هذا النحو الشامل استيفاء عدد من الشروط الأولية وحل العديد من الإشكالات التطبيقية .

وأول هذه الشروط الوعى بأحكام الزكاة ومقوماتها كنظام اجتماعى اقتصادى كمقدمة أساسية لإحياء هذه الفريضة فبرغم كثرة الدراسات النظرية والتطبيقية التفصيلية عن الزكاة فإن كثيراً من الناس يجهلون أحكامها وهو ما يظهر فى قلة ما تجمعه صناديق الزكاة وغالباً ما يكون هذا القليل زكوات عن الأشخاص لا عن الأموال والزروع .

ومن ناحية أخرى يتطلب إعمال نظام الزكاة توفير الضمانات اللازمة لتوجيه أموالها الوجهة الصحيحة فى مصارفها الشرعية وإذا كان البعض يتخوف من خبرات سابقة مع أموال الأوقاف فإن ذلك لا يعنى تعطيل الزكاة مع حاجة المجتمع للتكافل

والعطاء انتظاراً لقيام المجتمع والنظام الإسلامى الذى يقيم الإسلام فى كافة جوانبه بل يعنى بالأحرى ضرورة تفعيل مؤسسات الأمة ودورها الغائب فيتطلب تطبيق الزكاة أن ينفر جمع من أبناء الأمة متطوعين فى لجان جمع الزكاة والإشراف على أوجه إنفاقها بما يمكن أن يكون خطوة عملية باتجاه تطبيق الشريعة الإسلامية فى كافة مناحى الحياة ومدخلاً لنفض غبار الأثرة واللامبالاة واستعادة الفعالية للمجتمع .

و يمكن الاستفادة فى هذا الصدد الاستفادة من الدراسات التفصيلية عن تطبيق نظام الزكاة - وما أكثرها - والانفتاح على التجارب المعاصرة سواء للدول أو الهيئات فى إقامة الزكاة .

وإذا كانت الزكاة تهدف فى بعض جوانبها تصحيح الاختلالات الاقتصادية وتأمين قيام المجتمع المتكافل كشرط أولى لإطلاق طاقات المجتمع الإسلامى فإن قضية الإنتاج باعتبارها تدور سواء فى الاقتصاد الوضعى أو الإسلامى حول خلق المنافع وزيادتها تكتسب صبغتها الخاصة فى المنظار الإسلامى بما يعنيه من قيم متميزة تتم فى إطارها عملية الإنتاج كمحور للنشاط الاقتصادى وبما يقدمه من إجراءات وسياسات تطلق عملية الإنتاج من أية معوقات ويمكن التمييز فى هذا الصدد بين إجراءات على المدى القصير وإجراءات على المدى الطويل .

ففى المدى القصير يجب استغلال الطاقات العاطلة فى المجتمع بدفع العوائق التى تحول دون استغلالها كسياسات التسعير غير المناسبة التى توقع الغبن على المنتجين بما يدفعهم لعدم زيادة الإنتاج ، أو الاحتكار الذى يقضى على المنافسة التى من شأنها أن تؤدى إلى مزيد من الإنتاج وأيضاً تشغيل المشروعات المتوقفة نتيجة محاصرتها بالديون الربوية بما يوجب ابتكار أساليب تمويلية تقوم على المشاركة تخفف من أعباء هذه المشروعات وفى مجال السياسات المالية فإن الزكاة إذا ما طبقت تطبيقاً صحيحاً بإيجاد فرص عمل وليس كنوع من الإعانة المؤقتة فإنها ستؤدى لزيادة الإنتاج ولما كانت كفاءة الإدارة عنصراً أساسياً فى زيادة الإنتاج وجب على المسلمين أن يمهروا فى هذا الفن وأن يتم إعمال مبدأ الثواب والعقاب فيها والتخلص من التعقيدات البيروقراطية المضيعة للوقت والجهد .

وفى المدى البعيد فإن زيادة الإنتاج تقتضى زيادة القدرة الإنتاجية للمجتمع أو بعبارة أخرى التوسع فى عمارة الأرض والإضافة للموارد الموجودة ويحتاج هذا بالطبع إلى تمويل وإطلاق الأموال من عقالها والحافز الأساسى لذلك فى النظام الإسلامى الزكاة

" ثمروا أموالكم حتى لا تأكلها الزكاة" فقد حرم الإسلام الاكتناز ومن ناحية أخرى تقتضى زيادة الإنتاج تطوير أساليب الإنتاج ومن ثم كان لابد من العناية بأنشطة البحث والتطوير R & D امتثالاً لأمر الله تعالى **﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة﴾** .

وتقوم القيم بدور بارز فى عملية الإنتاج على المدى الطويل فسلوكيات أفراد المجتمع من العناصر المؤثرة على الإنتاج والتى لا تتغير إلا فى الأجل الطويل تبعاً لتغير القيم ومن هذه القيم قيمة الجد فى العمل وعدم الإسراف والواضح فى الأنماط الاستهلاكية **﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولاتبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً﴾** ، **﴿إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين﴾** وكذلك الأمانة وعدم الغش ومن ذلك أيضاً وضع الرجل المناسب فى المكان المناسب " إذا وسد الأمر لغير أهله فانتظر الساعة" ويبقى التأكيد على أن زيادة الإنتاج نفسها قيمة إسلامية باعتبار الإنتاج إعماراً للأرض واستثماراً لنعم الله تعالى .

إن قضية الإنتاج تدور حول عدد من المحاور المتعلقة بلماذا ننتج وماذا ننتج وكيف ننتج ولمن ننتج أما الإجابة على السؤال لماذا ننتج فتقتضى الإجابة عليه أن تكون من خلال وعى وبصيرة وهدف فالإنتاج يتم بغرض حفظ مقومات البقاء والنمو وإشباع الحاجات المادية وأيضاً الحاجات الروحية ولو بصورة غير مباشرة لإعمار الأرض وتهيئتها لخلافة الإنسان أم ماذا ننتج فنتلمس الإجابة عليه فى الآية الكريمة **﴿قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾** فالطيبات والرزق هما السلع الإنتاجية والاستهلاكية التى يتم إنتاجها ومن ثم فإن الخبائث كالخمور والمخدرات لا تعد سلعاً ولن يكون لها سوق لانعدام الطلب عليها ويتعلق السؤال الثالث بأولويات الإنتاج وهنا يمكن الاستفادة بنظام الأولويات المعروف بالمقاصد صحيح أن المقاصد وردت فى إطار المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية إلا أن ليس هناك ما يمنع من الاستفادة منها فى تحديد أولويات الإنتاج فالضروريات ستكون بالطبع مقدمة على الكماليات والحاجيات على التحسينات أما الاستهلاك الترفى والتفاخرى فلا مكان له فى الاقتصاد الإسلامى .

أما بالنسبة للسؤال الرابع كيف ننتج فيمكن الإشارة فى هذا الصدد إلى تميز الرؤية الإسلامية لإنسان باعتباره سيداً فى الكون لا سيد الكون وبالتالى فإن عملية الإنتاج يجب ألا تكون على حساب إهدار الموارد أو الإخلال بالتوازن البيئى وتلويث الأرض ويبقى السؤال لمن ننتج فالعبرة ليست بكم الإنتاج بصورة مطلقة بل لابد من

التوزيع العادل لثمار التنمية بحيث ينال كل فرد جزاء عمله بعد توفير حد الكفاف ويثير ذلك مدى إمكانية الاعتماد على جهاز السوق أو الثمن كآلية لتحديد الأثمان والواقع أنه يمكن استخدام السوق كآلية سعرية لا غنى عنها مع تدخل الدولة لتصحيح أية اختلالات فى المسار الاقتصادى فى المجتمع المسلم .

الأهم من ذلك البيئة التى تتم فيها عملية الإنتاج سواء من حيث تكوين الشخصية الحضارية المنتجة التى تستطيع مواجهة تحديات الواقع والبيئة الاجتماعية والسياسية فحيث يضرب الاستبداد بشباكه على المجتمعات الإسلامية فتعم الفوضى ولا يأمن المنتجون على اختصاصهم بثمرة أعمالهم وحيث يقضى الاستبداد على أية بادرة للتطلع للحياة الإنسانية الكريمة فلايمكن الحديث عن زيادة الإنتاج ولعل هذا ما لمسه المتحاورون عندما أكدوا على أثر المظالم الاجتماعية والسياسية على الإنتاج فى ظل تبعية القرار الاقتصادى للقرار السياسى .

وفى النهاية فإننا يمكن أن نلمس أن العقلية الإسلامية فى مجال الفكر الاقتصادى لا تزال تعمل بمنطق المقارنات والمقاربات وهو ما تجلى فى النقاش حول أسئلة من نوع هل التخطيط نظام إسلامى أم يجب الاعتماد على آلية السوق وما حدود دور الدولة الاقتصادى فى الإسلام وهل يعترف الإسلام بالتفاوت الطبقى . وصل الأمر لإباحة ما يسمى بتنظيم الأسرة بدعوى ضرورته للتنمية والاهتمام بالكيف لا الكم .

كما لا يزال الاقتصاد الإسلامى يدور فى شق كبير منه حول الينبغيات ينبغى أن... ولا يفتينا أصحاب الينبغيات لماذا لم تتحقق هذه الينبغيات خاصة وأن أصحابها تبوأوا فى أحيان كثيرة مراكز القرار الأمر الذى يحتاج لدراسات تطبيقية وعملية تثرى الرؤية الإسلامية .

و يستدعى ذلك تقويم الممارسة العلمية للمجتمعات الإسلامية فى توظيفها للمال ومدى اتساقها مع الرؤية الإسلامية .

الإسلام والمرأة
(مدخل معرفى)[1]

إعداد : د. حسنى نصر

تعد قضايا المرأة من أخطر القضايا ذات الأبعاد الكثيرة ، والتى تستلزم النظر من منظور معرفى إسلامى . فقد احتلت هذه القضايا مرتبة أولى من الأهمية لكونها تقف كأنها عقبة أمام الدعاة إلى الإسلام ، نظرا لوضع المرأة فى عصور التراجع والانحطاط .

ولعل من المهم اختيار المدخل المعرفى المناسب لتناول قضية المرأة فى المجتمع الإسلامى . ومن أهم المداخل التى تم من خلالها بحث قضايا المرأة المسلمة مدخل الحرية أو التحرير (تحرير المرأة) ، باعتباره من المداخل الشائكة التى نفذ من خلالها أنصار الفكر المادى الغربى ، وحاولوا من خلاله تأكيد سلطوية التشريع الإسلامى ، ونشر الدعاوى المضادة للإسلام .

وفى إطار مدخل الحرية أو التحرير يمكن معالجة عدد من قضايا المرأة المسلمة استنادا إلى مصدرى التشريع الإسلامى (القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة) ، ومن هذه القضايا :

- مشاركة المرأة فى الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية .
- حجاب المرأة المسلمة .
- تطبيق قاعدة سد الذرائع فى موضوع المرأة .
- قضايا اللباس والزينة .
- قضايا الزواج والطلاق (الأحوال الشخصية) .

---

(١) اعتمدنا فى هذا المدخل على المصادر التالية :

١- الشيخ محمد الغزالى (محاضرة) ، الموسم الثقافى الرابع : المعهد العالمى للفكر الإسلامى (مكتب القاهرة) ، ديسمبر ١٩٩٠.

٢- الأستاذ عبد الحليم أبو شقة (محاضرة) ، الموسم الثقافى ١٩٩٢/٩١ ، المعهد العالمى للفكر الإسلامى (مكتب القاهرة) ، يونيو ١٩٩١ .

٣- الأستاذ عبد الحليم أبو شقة (محاضرة) ، الموسم الثقافى ١٩٩٤/٩٣ ، المعهد العالمى للفكر الإسلامى (مكتب القاهرة) ، يوليو ١٩٩٤ .

ومن الأسس المنهجية التى ينبغى توخيها عند إعادة بحث هذه القضايا من المنظور المعرفى الإسلامى ، ضرورة الانطلاق من مصدرى التشريع (القرآن والسنة) فى هذا البحث ، وعدم الارتكان إلى مقولات اجتهادية فقط فيه . وأيضا عدم التهيب من مواجهة الذات المسلمة وتصحيح منظوراتها ما دامت تتعارض مع مصدرى التشريع الإسلامى .

فى هذا الإطار - وما دام المدخل المعرفى هو مدخل تحرير المرأة - فإن من الضرورى كذلك ألا يُفهم أن استخدام هذا المدخل الذى يقوم على تحرير المرأة ومشاركتها فى الحياة الاجتماعية ، مبعثه التقدير للغرب أو الانبهار به .

مشاركة المرأة فى الحياة الاجتماعية

إن المنطلق فى تأكيد مشاركة المرأة المسلمة فى الحياة الاجتماعية إنما يتأتى أول ما يتأتى من قول أم سلمة زوج الرسول ﷺ «إنى من الناس» ، فقد كانت فى غرفتها عندما سمعت رسول الله ﷺ يخطب على المنبر ويقول أيها الناس ، فتقدمت أم سلمة نحو نافذة حتى تقترب وتستمع إلى كلام الرسول ﷺ ، فقالت لها من كانت معها بالعقلية الجاهلية : «إنما يخاطب الرجال» ، أى أن الرسول ﷺ عندما يقول أيها الناس فإنه إنما يخاطب الرجال فقالت أم سلمة قولتها / المنهج «إنى من الناس» .

ويوضح هذا الموقف إلى أى مدى كانت المرأة مدركة لمسئولياتها فى المجتمع .

وشبيه بموقف أم سلمة ، موقف فاطمة بنت قيس التى سمعت المنادى يقول : رسول الله ﷺ يقول الصلاة جامعة . وكان إذا قال المؤذن مع الآذان «الصلاة جامعة» يعنى أن الدعوة ليست للصلاة فقط ، وإنما هناك أمر يدعو إليه رسول الله بعد الصلاة . تقول فاطمة بنت قيس : «لما سمعت المنادى يقول الصلاة جامعة مضيت فيمن مضى من الناس إلى المسجد» .

والموقف الثالث الذى يؤكد مدى اهتمام المرأة المسلمة وشعورها بمسئولياتها ومشاركتها فى الحياة ، هو موقف سيدة تدعى "أم حرام" . فقد كان الرسول ﷺ عند أم حرام ، فنام نومة القيلولة واستيقظ ، فقال : «إنى رأيت فريقا من أصحابى يغزون هذا البحر كأنهم الملوك على الأسرة» . ونحن نعرف أن العرب وقتها لم يكونوا يركبون البحر وكانوا يخافون منه ، فكيف لأصحاب الرسول ﷺ أن يركبوا هذا البحر ويغزون فى سبيل الله ، فتقول أم حرام (أدع الله أن أكون معهم) ، وسرعان ما

يستجيب لها رسول الله ﷺ ويدعو لها أن تكون من الخارجين مع غزاة البحر . بل أنها طمحت إلى ما هو أكثر من ذلك . فعندما نام الرسول ﷺ مرة ثانية واستيقظ وقال إنه رأى غزاة البر ، عادت أم حرام وقالت أدع الله أن أكون معهم ، فقال لها رسول الله ﷺ «أنت من الأولين» ، أى مع غزاة البحر .

وطالما بلغ اهتمام المرأة المسلمة مبلغ الخروج إلى الجهاد بما فيه من معاناة وجلد ومخالطة للرجال ، فما بالنا بمشاركتها فى الحياة الاجتماعية وفى صور أخرى أبسط من الجهاد بكثير ؟!

حجاب المرأة المسلمة :

إن من أول القضايا التى تشير كثيرا من الجدل سواء بين المسلمين وبين غير المسلمين شرقيين وغربيين ، وبين المسلمين بعضهم البعض ، قضية الحجاب ، الأمر الذى يتطلب أن تتم معالجتها معالجة معرفية تخرج من إطار الأقوال المتواترة لتبحث فى الأصول الإسلامية .

والحقيقة أن لفظ الحجاب حدث فيه خلط كبير جداً . فالحجاب فى اللغة وفى الاصطلاح الشرعى يعنى حاجز أو ستر يفصل ما بين الرجال والنساء أو يفصل بين شيئين . وقد ألف المسلمون أن يقولوا «من وراء حجاب» كدليل على ستر الوجه . فهل تعنى الآية الكريمة ﴿**فاسألوهن من وراء حجاب**﴾ ستر وجه المرأة ؟

فى هذا الأمر يقدم فضيلة المرحوم الشيخ محمد الغزالى رؤية معرفية تحتذى فى أمور أخرى . إذ قال عندما سئل عن ذلك «وما علاقة الآية الكريمة بستر الوجه» . إن الآية ليست لها علاقة بملبس المرأة على الإطلاق ، وإنما هى تشير إلى أدب من آداب لقاء الرجال بالنساء ونساء النبى ﷺ بصفة خاصة . وتعنى ألا يجلسوا فى مجلس واحد ، وأنه لابد أن يُوضع حاجز أو فاصل أو ساتر بين مجلس الرجال ومجلس النساء ، ولكن الآية ليس لها علاقة بملابس المرأة .

وإذا عدنا إلى التراث الفكرى الإسلامى فى هذه القضية نجد على سبيل المثال وليس الحصر - القاضى عياض يقول «إن الحجاب خاص بنساء الرسول ﷺ ، ومعناه حجب الشخص وليس حجب البدن . فإذا سترت المرأة كل بدنها ومنه الوجه فقد سترت جميع بدنها ولكن يمكن أن أرى شخصها ، بينما الحجاب هو أن لا أرى شخصها حتى لو كانت ساترة الوجه .

ويقول الحافظ بن حجر «إن نساء النبى ﷺ كن يلقين الرجال مستورات الأبدان لا الأشخاص» ، وهو قول ليس عليه دليل أو نص من سنة يؤكده .

إن المرأة المحجبة بالفعل هى التى لا تخرج من بيتها إلا عند الحاجة . فالأصل هو عدم خروج المرأة إلا لحاجة ماسة ، فإذا خرجت سترت جميع بدنها ومنه الوجه . فالمحجبة حقيقة هى التى حتى لو زارها الناس فى بيتها لا يلقونها إلا من وراء ساتر أو فاصل ، أى من وراء حجاب .

سد الذرائع فى موضوع المرأة :

لقد تكفلت الشريعة الإسلامية بكاملها بسد ذرائع الفساد بشكل عام . ويقول الأصوليون إن المباح يُمنع إذا كان يؤدى إلى الفساد غالبا .

وقد لاحظت الشريعة – فى موضوع المرأة – بعض الصور المعينة التى قد تؤدى إلى فساد ، مثل الخلوة – فحذرت منها . فإذا طرأ طارئ أوجد جديد يمكن للناس أن يمنعوا مباحا منعا لفساد ينتج عنه .

وإذا كان الفساد فى مجال خاص ، فإن تقديره يعود إلى الشخص نفسه فى مجاله، أما إذا كان الفساد عاما فيقدره العلماء وأهل الرأى . مع الأخذ فى الاعتبار بأن الأمر الذى يُمنع من أجله المباح فى ظرف من الظروف ليس له صفة الديمومة أو الاستمرار ، وليس له حكم التعميم على جميع المسلمين فى جميع البلاد والأوطان .

وفى إطار النموذج المعرفى الإسلامى ، ينبغى على العلماء فى الأمور التى يقدرونها تقديرا أن يخضعوها للتجريب كنوع من الاجتهاد . فما داموا قد اجتهدوا فى أمر ما رغبة فى تحقيق مصلحة أو درء مفسدة ، فإنه ينبغى عليه أن يجربوا هذا الأمر حتى يتيقنوا من أن تقرير منع المباح صحيح ، وحتى لا يكونوا من المعتدين على شرع الله بدعوى تحقيق مصلحة أو درء مفسدة .

وقد ضرب بعض الباحثين أمثلة على مثل هذا التجريب ، وفيها أنه لكى نحكم على أفضلية التعليم المنعزل أو التعليم المختلط بين الجنسين أو فصل البنات عن البنين فى المدارس والجامعات ، ينبغى ألا نتسرع فى الحكم ونجرب الأمرين . فنحن نعلم أن التعليم المختلط يسبب مفاسد كثيرة ولكن ليس أمامنا سوى التجريب ما دام ليس بين أيدينا أمر قاطع من الشارع يمنع هذا النوع من التعليم . ويوضح لنا التجريب مدى

الفساد الناتج عن هذا أو المصلحة الناتجة عن ذلك . ومن هنا علينا أن نجرب النظامين . وبالطبع فإن تجريب التعليم المختلط يجب أن يتم فى إطار الآداب الشرعية لكى تكون التجربة مشروعة . فالتجربة المشروعة - فى هذا المثال - هى الاختلاط فى الحدود المشروعة ووفقا للآداب التى رسمها الشارع .

إن من الضرورى الرد على المشددين فى موضوع سد الذريعة . فهم يرون أن فساد الزمن هو الداعى لسد الذريعة ، على أساس أن كل الصورة المشروعة فى قضية المرأة كانت تتعدى أمور البينة فى جيل الصحابة الذين كانوا خير الناس ، أما الآن فقد فسد الزمان ولذلك يرون منع بعض المباحات .

والأمر فى حقيقته ليس كذلك . إذ يجب أن يتم التمييز فى كل موطن من المواطن بين الفساد والصلاح . فعلى من يقولون بفساد الزمان أن يميزوا بين بيئة صالحة وبيئة فاسدة . وبين مجال صالح ومجال فاسد ، فيبيحوا - على سبيل المثال - اجتماع الرجال والنساء فى البيئة الصالحة حيث تشارك النساء الرجال فى الحديث فى أمور الدين وقضايا الأمة الإسلامية ومشاكلها ومصالح المسلمين ، ويحرموا هذا الاجتماع فى البيئة الفاسدة كأن يجتمع الرجال والنساء فى مكان واحد ويسهرون سويا طول الليل فى سمر ومزاح .

قضايا اللباس والزينة :

يستند البحث فى قضية لباس المرأة وزينتها على ثلاث آيات قرآنية كريمة خاصة بهذا الموضوع . الأولى : ﴿**ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها**﴾ ، والثانية : ﴿**يدنين عليهن من جلابيبهن**﴾ ، والثالثة : ﴿**فاسألوهن من وراء حجاب**﴾ .

وتعنى الآية الأولى أساسا بالستر وتحديد العورة . وهى حين نزلت لم تأت لتنشئ أمراً جديداً ، بل لتقرر واقعا موجودا ، فقد كان هناك ما هو مقرر ظهوره . وقد أشار إلى ذلك كثير من المفسرين عندما فسروا ﴿**إلا ما ظهر منها**﴾ بأنه ما جرت العادة والجبلة بظهوره وقت نزول الوحى ، وما كان من طبيعته الظهور ، ونصوا على أن المستثنى يشمل الوجه والكفين . لكن المفسرين حينما تعرضوا لتفسير قوله تعالى ﴿**فاسألوهن من وراء حجاب**﴾ جعلوها عامة فى النساء كلهن . أما آية ﴿**يدنين عليهن من جلابيبهن**﴾ ، فكثير من المفسرين قالوا فى تفسيرها بتغطية الوجه وإبداء عين واحدة ، رغم أنهم قرروا فى الآية الأولى بأن الوجه والكفين ليسوا بعورة .

ومن الواضح أن فى كلام المفسرين فى الآية الأولى تقرير واضح للعورة ، أما فى الآيتين الأخرتين فكلامهم فيه نوع من الاستحسان لما يحدث فى البيئة حولهم . ذلك أن ستر الوجه لم يكن سائدا فى العهد النبوى لا فى مكة ولا فى المدينة . ولكن بعد العهد النبوى بقليل ومع الفتوح الإسلامية ودخول الناس فى دين الله أفواجا ، وازدحام المدن باختلاط الناس ، بدأ المسلمون يميلون إلى ستر وجه المرأة حتى صار هو الغالب .

إن من الضرورى فى المدخل المعرفى لبحث قضايا المرأة فى المنهج الإسلامى أن يتم التمييز بين الحجاب الذى هو خاص بأمهات المؤمنين وبين اللباس والزى . فلا علاقة بين الحجاب وبين لباس المرأة المسلمة وزينتها . فالحجاب إنما هو حاجز فاصل بين مجلس الرجال ومجلس النساء ، والحجاب لغة هو الستر ولا يعنى ضرورة لباسا يستر البدن . فقولنا امرأة محجبة على المرأة التى تلبس لباسا معينا فيه استخدام خاطئ لمعنى الحجاب . فالمرأة المحجبة بمفهوم الحجاب هى التى تجلس وراء حاجز معين فى المنزل . وفى ذلك – كما قال الطبرى – ما يعين على صيانة خلوة المرأة .

أما قضية ستر الوجه فهى غير الحجاب . فالمرأة البدوية تستر وجهها ومع ذلك تتحرك حركة واسعة وكذلك المرأة الريفية فى مصر والشام وغيرها . ولا يحول ذلك بينها وبين قضاء مصالحها . بينما يعنى النقاب فى مجتمع اليوم اعتزال المجتمع بكل ما فيه.

ونقاب اليوم ليس هو النقاب الذى كان فى العهد النبوى ، والذى نهى الرسول ﷺ المحرمة عنه ، واستخدام المنهج المعرفى الإسلامى قد لا ينتهى بالباحث إلى القول بالنقاب أو بمنعه ، لكنه يبحث فى أيهما أكثر تحقيقا للمصلحة فى المجتمع الإسلامى .

قضايا الأحوال الشخصية :

يتصل بحث هذه القضايا بقضية مكانة المرأة فى الأسرة المسلمة . والمعلوم أن تكوين الأسرة يبدأ باختيار الزوج واختيار الزوجة .

ومن المسلمات فى هذه القضايا أن حق المرأة فى اختيار الزوج حق مكفول لها كفالة حق الرجل فى اختيار الزوجة . وهذا حق مقرر بوضوح فى أحاديث كثيرة .

وحق الطلاق مكفول للرجل بالصورة التى شرعها النبى ﷺ وهو الطلاق السنى . أما حق المرأة فى قطع صلة الزوجية إذا كرهتها وخشيت الفتنة أو الضرر

باستمرارها ، فإن هناك حديث شريف واحد صحيح صريح فى هذا الأمر ، هو حديث زوجة ثابت بن قيس عندما ذهبت إلى النبى ﷺ ، وقالت إنها لا تنكر على زوجها خلق ولا دين ولكنها تكره الكفر فى الإسلام بأن تسىء عشرته وتسىء معاملته . فقال لها النبى ﷺ : وهل تردين عليه حديقته ؟ فوافقت ، فقال النبى ﷺ لثابت اقبل الحديقة وفارقها .

ويقول ابن رشد إن هذا الحديث أعطى للرجل حق الطلاق ، وأعطى للمرأة – فى مقابله – حق الخلع . فإذا رغبت المرأة فى الانفصال عن زوجها ، فعليها أن ترفع أمرها للقاضى الذى ينحصر دوره فى الدور الإجرائى المجرد دون تحقيق أو إثبات للضرر. فعليه أن يستوثق من المرأة أنه ليس مجرد انفعال لحظى عابر، فإذا استوثق حكم بالخلع .

وحق الخلع يعيد من المميزات التى أعطتها الشريعة للمرأة المسلمة والتى ينبغى التأكيد لها فى مواجهة حملات التشويه الغربية التى تركز على ما يسمى (ديكتاتورية الرجل المسلم) فى مواجهة المرأة . فالخلع يمنع المرأة من أن تظل كارهة للزوج أو معلقة دون طلاق كما يحدث فى بعض الأنظمة الاجتماعية فى الغرب .

المنهجية الإسلامية :

إن المدخل المعرفى الإسلامى فى بحث قضية المرأة المسلمة ، له أسسه المنهاجية ، ومنها :

- التفرقة بين ما هو دين وثابت دلالة بالنصوص الثابتة سندا ، وبين ما هو احتهاد وتقاليد وعادات أثرت فى فهم النصوص .
- مراعاة أثر البيئة المحلية على القضايا المتصلة بالمرأة .
- ضرورة تصحيح منهج التفكير الإسلامى وتصحيح المعلومات والأحكام المتداولة من القرآن والسنة .
- دراسة الواقع الاجتماعى دراسة جيدة عند التعرض لبحث قضايا المرأة . إذ من الضرورى القيام بمسح اجتماعى واستعمال الأدوات العلمية لدراسة هذا الواقع .
- التمهيد لمعالجة قضايا المرأة المسلمة بعرض المستوى التنظيرى الذى يوضح الرؤية الكلية للإسلام من خلال مقاصد الشريعة وكلياتها .

- النظر لقضايا المرأة من خلال نموذج كلي يتم على أسسه دراسة وضع المرأة .
- الربط بين النص والعصر ومصاحبة العصر عند دراسة النص . إذ أنه بدون استصحاب العصر لا يمكن استنطاق النص . (فقه الواقع وفقه النص) .
- عدم الوقوف عند حد نقل كلام الفقهاء ، والتعامل مع نصوص الكتاب والسنة مباشرة ، بالاستنباط والتحليل والتعليل والمناقشة .

الإعلام الإسلامى[1]

إعداد : د. حسنى نصر

تعد قضية الإعلام من أهم القضايا المصيرية فى هذه اللحظات الحرجة من تاريخ الأمة الإسلامية، ومع ذلك فإنها تحتل مساحة قليلة من الجهود العقلية لمفكرى الأمة وباحثيها .

والواقع أن الجهود القليلة التى بُذلت فى هذه القضية قد ركزت فى إطار مناهج التعامل مع القرآن والسنة ، ومع الواقع المعاش على عدد من الأفكار المحورية ، هى :

- حق الإعلام فى الإسلام .
- مفهوم الإعلام الإسلامى .
- سمات الإعلام الإسلامى .
- تداخل مفهومى "الدعوة" و "الإعلام" .
- تداخل مفهومى "الإعلام الدينى" و "الإعلام الإسلامى" .

حق الإعلام فى الإسلام :

يُبنى حق الإعلام فى الإسلام على الآية الكريمة : ﴿**والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**﴾[التوبة : ٧١] . وعلى هذا الأساس يُنظر إلى الإعلام فى الإسلام على أنه حق إيجابى لكل مسلم ومسلمة ، وأن المجتمع من واجبه أن يوفر الإعلام لأفراده مثلما يوفر لهم الأمن والطعام والدواء . ويتميز هذا الحق عن مثيله الوارد فى نصوص الدساتير والمواثيق غير الإسلامية فى كونه حقا إيجابيا وليس سلبيا ، بمعنى أن الحق السلبى يكون لمن أراد ولمن رغب فى التزود بالإعلام . أما الحق الإعلامى الإسلامى فإنه يكلف المجتمع أو الحكومة الممثلة له بتزويد الفرد بالإعلام ولا يقف عند حد السماح له بالتزويد بالإعلام .

---

(١) نعرض لأهم الأفكار التى وردت فى المحاضرات التالية والتى عقدها مكتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى بالقاهرة .

١- محمد سيد محمد ، **حق التعليم والإعلام فى الإسلام** ، القاهرة : المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ١٩٨٧ .

٢- محمد كمال إمام ، **الإعلام الإسلامى** ، القاهرة : المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ١٩٨٨ .

٣- فهمى هويدى ، **الحياة الفكرية بين عامين** ، القاهرة : المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ١٩٩٤ .

كما يتميز الإعلام فى الإسلام بأنه فرض كفاية . ويتضح ذلك من الآية الكريمة: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾[التوبة : ١٢٢] . فالإعلام - باعتباره مهنة- هو فرض كفاية . ومع ذلك فإنه يمكن النظر إليه على أنه فرض عين وفرض كفاية فى نفس الوقت .

فالتكليف بالدعوة والتذكير هو تكليف عام للمسلمين يتوجب أن يقوم كل مسلم بكفايته بما آتاه ا لله من علم وموهبة . فكل مسلم يدعو إلى ا لله بالقدر الذى يعلمه . فى المقابل فإن على الأمة مجتمعة واجبين : الأول أن يقوم كل فرد بعينه بما يستطيع من دعوة وإعلام بالحق وهداية إلى الدين ، والثانى أن يتخصص فريق من الأمة فى شؤون الدعوة والإعلام بمعناه الحديث .، يكون أقدر بيانا وأعلم بالأحكام الشرعية وأقوى على الصمود فى مجال الدعوة إلى ا لله . وعلى هذا فإن الإعلام ليس حقا فقط ولكنه واجب أيضا والمسلم مكلف من ا لله بالقيام به .

مفهوم الإعلام الإسلامى :

تزايدت فى الآونة الأخيرة الانتقادات الموجهة إلى ما أطلق عليه "اللافتات الإسلامية" للعلوم الحديثة ومن بينها علوم الإعلام والاتصال . وقد ثار جدل واسع حول مصطلح "الإعلام الإسلامى" ، وهل من الضرورى أن يُطلق على الإعلام الذى يصدر من دول مسلمة لجماهير مسلمة . والواقع أن قضية التنظير للإعلام الإسلامى يتنازعها فى الوقت الحالى طرفان متباعدان . الأول طرف الدعاة الذى ينظر إلى الإعلام والإعلاميين بقليل من الثقة وعدم الاطمئنان ، والثانى طرف الإعلاميين الذى ينظر إلى الدعاة ببعض الاستخفاف والاستهجان .

إن غالبية من تعاملوا مع هذا المصطلح من المفكرين المسلمين نظروا إليه كغيره من المصطلحات المشابهة ، على أنه محاولة «لقولبة الإسلام أو لقولبة التطبيقات الإسلامية فى مجالات علمية محددة»(٢) ، و«إن فى التزام العلوم بصفة عامة وعلم الإعلام على وجه التحديد. بقيم الإسلام ومبادئه ما يكفى دون الحاجة إلى اصطناع مصطلح الإعلام الإسلامى» . وتبنى هذه الرؤية على أساس أن للإسلام قيم ومبادئ على كل مسلم الالتزام بها فى كل عمل يؤديه ، سواء كان عملا إعلاميا أو طبيا أو تجاريا .. إلى آخره . فالصدق فى الخبر والعلنية أو المعالجة الصريحة للأحداث والقضايا،

---

(٢) راجع على سبيل المثال : فهمى هويدى ، فى : محمد سيد محمد ، مصدر سابق ، ص١١ .

وعدم الإكراه ، كلها مبادئ إسلامية عامة لا تحتاج إلى إضافة "لافتة" الإسلام إلى الإعلام لكى تثبتها . وعلى هذا فليس مطلوبا من الإسلام أن يقدم نظرية فى الإعلام .. وليس من الضرورى عندما يظهر شيء جديد فى علوم الإعلام والاتصال القائمة أن نستخدم له نصا ونعتقل تفسيرا أو اجتهادا فى النص ونقول إن هذه نظرية . ويعنى ذلك أنه لا ينبغى أن نسارع كلما أنجز العلم الإنسانى شيئا إلى قطف ثمرة هذا الإنجاز لنقول إن هذه عندنا . أو أننا وجدنا لها أثرا فى هذه الآية القرآنية أو هذا الحديث الشريف . ولعل ما يؤكد هذا الطرح أن المسلمين الأوائل استفادوا فى زمانهم بكل ما هو قائم من علوم وفنون وصهروها واستخرجوا منها ما يخدم واقعهم ورسالتهم .

وتركز المساهمات الجادة فى قضية مصطلح الإعلام الإسلامى على ضرورة بذل جهد أكبر فى هذا المجال ، على أساس أن تعبير الإعلام تعبير حديث نسبيا ، ويحتاج تأصيل الإعلام الإسلامى إلى وضع عدد من العوامل فى الاعتبار ، هى :

• عدم الارتكان إلى محاولات بعض الباحثين استخلاص المبادئ المعمول بها فى مجال الإعلام والبحث لها عن أصول فى الإسلام ، على أساس أن هذه المبادئ ماضية بغير الإسلام .

• التركيز على بحث إضافات الإسلام إلى المجال الإعلامى . وإذا خلص البحث عدم وجود مثل هذه الإضافات ، فيجب التسليم العقلى بأن الإسلام ليس مطالبا بأن يضيف فى الإعلام .. مع التأكيد على أن قيم الإسلام تخاطب ضمائر المسلمين ومنهم الإعلاميين وتصبغ عقولهم وعليهم الالتزام بها فى الأداء الإعلامى . ويقرر البعض(٣) أن الإضافة الإسلامية فى الإعلام غير قائمة . وبالتالى لا يجب إقحام الإسلام فى أمور لا يكون له فيها عطاء علميا أو إضافات أو نظريات لم تكن لها حضور فى التجربة الإسلامية أو فى الفكر الإسلامى .

فى المقابل ، فإن هناك بعض الباحثين الذين أعلنوا تمسكهم بمصطلح الإعلام الإسلامى ، وعرفوه على أنه الإعلام العام وليس الإعلام المتخصص فى مجتمع إسلامى أو فى دولة إسلامية أو لجماعة مسلمة . ويضيفون على ذلك أنه إعلام نموذج يجب أن يقدمه المسلمون للعالم المعاصر باعتباره "الإعلام المتحضر" ولا يجب أن تقاس قواعده على قواعد الإعلام المعاصر(٤) . فالخبر – على سبيل المثال – عندما يُصاغ يجب أن

---

(٣) المصدر السابق ، ص١٢ ، ص٢٣ .

(٤) محمد سيد محمد ، حق التعليم والإعلام فى الإسلام ، مصدر سابق ، ص١٣ .

يُصاغ وفق القواعد الإسلامية لصياغة الخبر ، بمعنى ألا يكونَ كاذباً ويكون خاليا من الافتراء ، ويكون هادفا إلى التقريب بين الشعوب وتحقيق المودة بين الناس .

وعلى هذا يُنظر إلى الإعلام الإسلامي على أنه تحكيم الإسلام في الإعلام .. أي في كل ما يبث من وسائل الإعلام المسموعة والمرئية والمقروءة .. بمعنى أن تكون الرؤية الإسلامية هي المهيمنة على مضمون هذه الوسائل[5] .

وفي سبيل دعم هذا المفهوم تتم التفرقة بينه وبين المفهومين الجغرافي والتاريخي للإعلام الإسلامي ، وذلك على أساس أنه مفهوم جامع لا يقف عند حد كل ما يبث أو يصدر من الدول الإسلامية ،وهو المفهوم الجغرافي للإعلام الإسلامي ، كما لا يقف عند الاستخدام المتغير لوسائل الإعلام في فترات تاريخية مختلفة ، وهو المفهوم التاريخي للإعلام الإسلامي .

ويركز أنصار مصطلح الإعلام الإسلامي على حتمية تقديم الإعلام الإسلامي وتأصيله في مقابل النظريات الإعلامية المتعارف عليها في العالم ، وهي النظرية الليبرالية، والنظرية السلطوية أو الشمولية ، والنظرية الاشتراكية (السوفيتية سابقا) ، ونظرية المسئولية الاجتماعية . وذلك على أساس أن الفكر الإسلامي يملك ملامح نظرية إسلامية في الإعلام ، وهو ما يجعل الباحثين المسلمين في مجال الإعلام مطالبين شرعا بصياغة الفكر الإعلامي الإسلامي وتقديم البديل الإسلامي للفكر الإعلامي الموجود على الساحة الدولية .

ويبنى أنصار استخدام هذا المصطلح دعواهم على عدد من الأسس الإسلامية والإعلامية ، من بينها :

• إن صياغة وتأصيل النظرية الإعلامية في الإسلام أصبح أمرا ومطلبا ملحا في ظل ثورة الاتصالات التي يعيشها العالم وفي ظل عدم التوازن الواضح في التدفق الإعلامي بين الشمال والجنوب ، واحتكار فئات معينة لوسائل الإعلام المحلية داخل العالم الإسلامي . ومن هنا فإن الحاجة إلى الإعلام الإسلامي تقوم على أساسين .. أساس شرعي يدل عليه خطاب التكليف الذي يأمر بتحكيم الإسلام في الإعلام ، أساس اجتماعي يقوم على ضرورة مجابهة الواقع الإعلامي العالمي الراهن الذي ينطوي

---

(٥) محمد كمال إمام ، الإعلام الإسلامي ، مصدر سابق ، ص٢٧ .

على أزمتين .. أزمة فى النظام الإعلامى العالمى القائم على الاحتكار الذى تمارسه الدول الغربية لامتلاكها تكنولوجيا الاتصالات الحديثة ، وأزمة فى صورة الإسلام فى وسائل الإعلام المحلية والعالمية ، مما جعل الإسلام فى هذه الوسائل يتعرض لمخاطر شديدة تعبر عن موقف الكراهية للإسلام الذى يحكم النظرة الغربية للعالم الإسلامى . ولعل هذا ما صوره البعض على أنه "استرقاق إعلامى"[6] ، حيث أفقدتنا الهيمنة الإعلامية الغربية القدرة على الاختيار ، وتردد صدى هذه الهيمنة داخليا فى سيطرة الحكومات العلمانية داخل العالم الإسلامى على وسائل الإعلام واستخدامها كأسلحة أساسية فى ضرب الصحوة الإسلامية[7] . ويؤكد ما سبق أن الإعلام الإسلامى أصبح ضرورة لتحطيم أغلال النظام الإعلامى العالمى المسيطر والمحتكر من جانب ، ومواجهة التشويه المتعمد للإسلام والمسلمين فى وسائل الإعلام العالمية والمحلية .

• إن قيم الإسلام ليست قيما أخلاقية فحسب ، بل قيما مادية أيضا . فإذا كانت روح الإعلام والدعوة والثقافة إسلاميا تكون الثقافة إسلامية .. والفكر إسلامى.. والإعلام إسلامى .

• إن هناك حالة اضطرار لتأصيل الفكر الإسلامى فى المجالات العلمية المختلفة ومنها المجال الإعلامى . على أساس أن الأمة الإسلامية حرمت طويلا من الإسلام ومن أعمال قيمة فى الحياة .

• إن استخدام مصطلح الإعلام الإسلامى يعبر عن الصياغة الإسلامية للإعلام وليس عن إضافة للإسلام فى مجال الإعلام ،وذلك على أساس أن صياغة الحياة فى كل نواحيها يجب أن تكون صياغة إسلامية . فإذا لم نكن مطالبون بإضافة جديد إسلامى فى الفكر الإعلامى الغربى أو الشرقى ، فإن علينا أن نقوّم المعوج منه ونصلح الفاسد فيه طبقا للقواعد الإسلامية .

• إنه لابد من تأكيد تواجد الروح الإسلامية التى تضيف إلى الإعلام .. وبالتالى ضرورة التواجد الإسلامى فى أى مجال إعلامى .. بحيث لا ينفصل الإسلام عن مجالات الحياة .

---

(٦) محمد عمارة ، فى : محمد كمال إمام ، مصدر سابق ، ص١٦ .

(٧) فهمى هويدى ، **الحياة الفكرية بين عامين** ، القاهرة : المعهد العالمى للفكر الإسلامى ،يناير ١٩٩٤ ، ص٧-٨ .

سمات الإعلام الإسلامى :

لم يول الباحثون فى الإعلام الإسلامى اهتماما لائقا بتحديد سمات الإعلام الإسلامى وما يميزه عن غيره ، مما يحتم ضرورة بذل مزيد من الجهد البحثى فى هذه الجزئية نظرا لأهميتها الفائقة فى تأصيل المفهوم وتأكيد تميزه . ومع ذلك فإن المحاولات المحدودة فى هذا المجال سجلت السمات التالية للإعلام الإسلامى :

• إنه إعلام علنى عام للبشر جميعا وليس لدائرة محدودة من الناس أو لطائفة مهنية معينة وتنبع هذه العمومية من روح العقيدة الإسلامية المتوجهة للناس جميعا(٨) . ومن الواضح أن هذه السمة لا تمثل ميزة ينفرد بها الإعلام الإسلامى وتنطبق على جميع التصنيفات الشائعة لأنظمة الإعلام خاصة فى العالم الغربى . فى الوقت نفسه تثير هذه السمة إشكالية الإعلام المتخصص وهل يجوز عزله من سياق الإعلام الإسلامى ؟ . ويصدق ذلك أيضا على سمة العلنية التى توازى العمومية ، والتى يؤكد عليها البعض على أساس أن الإعلام فى الإسلام يتصف بالعلن خلافا لبعض الأديان أو العقائد التى تحرص على الكتمان والسرية . وهى كما ذكرنا سمة لا ينفرد بها الإعلام الإسلامى .

• إنه إعلام بلا إكراه . فالإعلام فى الإسلام لا يتم قسرا وذلك إعمالا للآية الكريمة : ﴿**لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى**﴾[البقرة : ٢٥٦] والآية الكريمة: ﴿**أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين**﴾(٩) [يونس :٩٩] . والواقع أن الإعلام غير الإسلامى لا يمكن القول بأنه يتم قسرا أو بالإكراه حيث تبقى للقارئ والمستمع والمشاهد حرية اختيار ما يقرأ أو يسمع أو يشاهد . وبالتالى فإن هذه السمة غير مميزة فى الواقع للإعلام الإسلامى وتصدق على غيره .

التداخل بين مفهومى "الدعوة" و "الإعلام" :

لعل من الخلافات الفكرية التى تثار فى الغالب عند الحديث عن الإعلام الإسلامى ، الخلاف والخلط الشائع بين مفهومى الدعوة الإسلامية والإعلام الإسلامى . حيث أن ما يراه البعض إعلاما إسلاميا يراه البعض الآخر دعوة إسلامية .

---

(٨) محمد سيد محمد ، مصدر سابق ، ص٧ .

(٩) نفس المصدر السابق .

وينظر القائلون بـ الإعلام الإسلامى إلى هذا الخلط على أنه جاء نتيجة سيطرة وسائل الإعلام المعاصرة وشغل الإعلام مساحة أكبر من مساحة الدعوة فى هذه الوسائل . ومع هذا فإن التفرقة العلمية الدقيقة تستوجب التمييز بين المفهومين . فالدعوة ليست هى الإعلام والإعلام ليس هو الدعوة . فالدعوة أكبر من الإعلام ومفهوم الدعوة أو البلاغة أو التبليغ يشمل كل أبعاد الظاهرة الإعلامية . وإذا كان الإعلام هو الوسيلة الأساسية والرئيسية للدعوة ، فإن الدعوة تفوق إمكانيات الإعلام . ويدلل البعض على ذلك بالقول إن الإسلام دخل بعض الأقطار مثل الهند بدون إعلام وعن طريق القدوة الحسنة التى مثلها التجار المسلمون . على هذا فإن الإعلام ليس هو الدعوة .

والواقع أن الاختلاف بين المصطلحين نابع من الخلاف بين رجال الدعوة ورجال الإعلام "فرجال الدعوة يرون فى كلمة الإعلام مجرد بديل مستحدث لكلمة الدعوة" ومن ثم فإنهم يرفضون هذا البديل . أما رجال الإعلام فينظرون إلى الدعوة باعتبارها إحدى صور أو مهام الإعلام أضيق منه نطاقا(١٠) .

وبعيدا عن الخلاف السابق فإن الفروق الأساسية بين الدعوة وبين الإعلام تتمثل فى :

- إن الدعوة هى فى الأساس مضمون .. أما الإعلام فهو فى جوهره أسلوب وذلك على أساس أن مصطلح الإعلام فى تطوره المعاصر أصبح الوجه الآخر لتقنية ثورة الاتصال وبالتالى أصبح أسلوبا يُعبأ بالمضمون .

- إن الدعوة – كمضمون صادر عن الإسلام – تتميز بالثبات والديمومة ، أما الإعلام – كأسلوب– فإنه يتميز بالنسبة والتغير ، لأن لكل زمن أسلوبه ولكل مكان أسلوبه .

- إن الدعوة قول وعمل قد يكون بالكلمة أو بغيرها ، أما الإعلام فإنه فن قولى.. ويعنى هذا أن الدعوة أوسع نطاقا من الإعلام .

- إن الدعوة كمضمون ثابت مستمر تأخذ – عند الأصوليين – صفة الواجب ، أما الإعلام باعتباره أسلوبا فإن حكمه الإباحة قد يؤخذ ببعضه وقد لا يؤخذ ببعضه الآخر .

---

(١٠) محمد كمال إمام ، الإعلام الإسلامى ، مصدر سابق ، ص٨–٩ .

• إن الدعوة بثباتها تتحكم فى الإعلام وينبغى أن يتحكم الإعلام فى الدعوة حتى لا يمضى بها على هواه .

التداخل بين مفهومى الإعلام الإسلامى والإعلام الدينى :

لما كان الإعلام الإسلامى يعنى تحكيم الإسلام فى كل ما يبث من وسائل الإعلام المقروءة والمسموعة والمرئية ، فإن هناك فارقا جوهريا بينه وبين ما يطلق عليه الإعلام الدينى ، والذى يعنى تلك الجرعة الفقهية التى تقدم على صفحات الصحف أو فى برامج الراديو والتليفزيون . ومثال على ذلك الصفحات الدينية المتخصصة فى الصحف والبرامج الدينية فى الإذاعة والتليفزيون ، بالإضافة إلى الإذاعات الدينية مثل إذاعات القرآن الكريم فى عدد من الدول الإسلامية .

بهذا المعنى فإن الإعلام الدينى بالإضافة إلى كونه أمرا يتعلق بكل الأديان ، لا يُعد بديلا للإعلام الإسلامى ، على اعتبار أن الإعلام الإسلامى يمتد إلى كل المساحة الإعلامية التى تُبث من وسائل الإعلام ،باعتباره حاكما لها لا محكوما بها وينسحب على كافة المواد الإعلامية .

والواقع أن مشكلة التداخل بين هذين المفهومين إنما تنبع من محاولات الأنظمة الإعلامية فى العالم الإسلامى استبدال الإعلام الإسلامى بالإعلام الدينى ، حتى تستطيع حصره فى مساحات ضئيلة على صفحات الصحف وخرائط البرامج الإذاعية ، ثم تتدفق إلى جوارها سيل الصفحات والبرامج الأخرى التى تعارض الإسلام وتتعارض معه ولا تلائم المجتمعات الإسلامية ، بل وتسهم بصورة فعالة أثبتتها كثير من البحوث العلمية فى صياغة العقل الإسلامى فى الدول الإسلامية على نحو غير إسلامى .

مقومات الإعلام الإسلامى :

تتضمن مقومات تأسيس إعلام إسلامى حاكم للممارسات الإعلامية فى جميع وسائل الإعلام ، عددا من المهام ، هى :

• التقريب بين رجال الدين وبين رجال الإعلام ونفى التناقض بينهما . فالإعلام عليه أن يدرك أنه مهما استطاع أن يستوعب كل فنون الاتصال فإنه لن يستطيع المساهمة فى تكوين مجتمعه والحفاظ على هويته وذاتيته ما لم يكن مدركا للحقائق

الإسلامية ، كما أن على الداعية أن يدرك أنه مهما استطاع أن يلم بكل العلوم والثقافة الإسلامية فإنه لن يستطيع المساهمة فى صنع العقل الإسلامى المعاصر إلا من خلال استخدام وسائل الإعلام الحديثة .

• تأسيس مؤسسات إعلامية يقوم على إدارتها مسلمون مقنعون .

•تحديث الرسالة الإعلامية الإسلامية وعرضها عرضا معاصرا من خلال انتقاء أساليب للعرض تتميز بالجاذبية ، حتى لا تظل رسالة جافة ومنفرة .

• إنتاج مواد إعلامية جيدة ذات طابع إسلامى .

• العمل على توفير إمكانات وتقنيات الفن الإعلامى الحديث .

• توفير تواجد إعلامى إسلامى دائم فى أماكن الأحداث وفى جميع أنحاء العالم الإسلامى .

• دراسة وتحديد الجمهور المستهدف بالرسالة الإعلامية الإسلامية ، وقياس أثرها المباشر وغير المباشر .

الإسلام والفنون
فى ضوء إسلامية المعرفة

إعداد : د. حسنى نصر

يعد الفن أداة لتوصيل العواطف والوجدانيات بين الأفراد ، عن طريق الحركات والإيقاع والخطوط والألوان والأصوات ، وهو يمثل ما يخرجه الإنسان من عالم الخيال إلى عالم الحس ليُحدث فى النفس طربا أو إعجابا أو تأثرا بالجمال .

وللبحث فى الفن الإسلامى أهمية حضارية كبيرة ، لأن هوية الأمة الإسلامية - وأى أمة أخرى - لا يمكن أن تكتمل ما لم يكن للفنون والآداب مكانها الواضح والمميز فيها . كما أن الفن الإسلامى يعتبر سمة أساسية من سمات الحضارة الإسلامية التى ينبغى إبرازها والتعمق فيها .

منهاجية البحث فى الفن الإسلامى فى إطار إسلامية المعرفة :

يواجه البحث فى الفن الإسلامى إشكاليات منهجية متعددة ، لعل أهمها هو تعدد مداخل النظر ودراسة هذا الفن ، وتشتت هذه المداخل وتركيز بعضها على نواح شكلية لا تصل بالباحث إلى ما يوضح ويحدد خصائص هذا الفن ومقاصده ، أو ما يُوضح فلسفة الفن فى الإسلام بصفة عامة .

وتوضح مراجعة الأدبيات التى تمت فى مجال الفن الإسلامى ، ما يلى :

- انسياق هذه الأدبيات وراء إشكالية الحلال والحرام ..

وينقسم الباحثون فى هذا المدخل إلى فريقين متناقضين يأخذ أحدهما جانب تحريم الفن ويأخذ الفريق الأخر جانب الحلال دون وقوف على الخط الفاصل من الحلال والحرام ودونما إدراك أن قضية الحلال والحرام فى قضية الفن لا تتعلق بالنصوص ولكن بالآثار النفسية للفن نفسه .

كما لا تأخذ هذه الأدبيات فى اعتبارها ضرورة حصر وتحديد ماهية الفن .

وهل التحليل والتحريم ينصرف إلى الفنون كلها بوجه عام أم إلى فنون بعينها فقضية الفنون كآداب كالشعر والنثر والبلاغة لا تحريم لها فى الفقه الإسلامى وكلها فنون نشأت وتطورت حول القرآن الكريم وتنضبط بمعاييره فلإن كانت الفنون تعمل فى مجال الوجدان والمشاعر بالنسبة للإنسان كما تعمل العلوم فى مجال العقل والفكر .

فلا يعقل أن دنياً جاء ليتمم للبشرية أم رشدها وهو الإسلام أن يتعارض مع الفنون دائما هو يتدخل ليهذب الفن ويزيل عنه ما يخل به أو يخرجه عن هدفه وغايته النافعة .

• انسياق الأدبيات فى البحث فى أراء المستشرقين ومطاعن بعضهم فى الفن الإسلامى والرد عليهما مما أخرجها عن البناء الفكرى الأصيل لهذا الفن الذى يجب الاهتمام به وأبعدها أيضا من المداخل الأولى الأكثر أهمية

• التركيز على دراسة الأنماط القومية فى الفن الإسلامى والتمييز بين الفن الإسلامى العربى والفن الإسلامى الفارسى أو الهندى أو التركى ... الخ ، ودون الانتباه إلى أن هذا المدخل وضعه المستشرقون سعيا منهم إلى إبراز وتأكيد تأثير الحضارات القديمة على الفن الإسلامى وإهدار قيمته الذاتية الأصيلة وقد غاب لدى أصحاب هذا المدخل أن وحدة الفن الإسلامى قائمة رغم هذا التعدد والتنوع فى الأنماط القومية المختلفة .

• التركيز على التطور التاريخى للفن الإسلامى وهو مدخل رغم أهميته فى توضيح التطور الذى طرأ على كل من الفنون بمر الفترات التاريخيه المختلفة إلا أنه يصرف الأنظار عن البحث فى فلسفة هذا الفن وخصائصه .

• الاهتمام بالمجالات التطبيقية للفن الإسلامى سواء فى مجال العمارة أو الزخرفة أو التماثيل أو غير ذلك .

هذه المداخل رغم أهميتها تجزئ ظاهرة الفن الإسلامى وتحد من قدرة الباحثين فيه على استخلاص خصائصه والوقوف على فلسفة الفن الإسلامى .

وبالتالى فإن محاولة الاقتراب من أسس إسلامية المعرفة فى بحث قضايا الفن الإسلامى ينبغى أن تركز على مداخل منهاجية ملائمة ، ولعل أهمها مدخل المقاصد والمدخل الفلسفى .

مقاصد الفن فى الإسلام :

يُقصد بهذا المدخل محاولة تأصيل الفنون الإسلامية باعتبارها علما من العلوم له مقاصده التى تنضبط بالمقاصد الشرعية الكلية للإسلام بصفته دينا . ومن المعروف لدى من بحثوا فى مقاصد الشريعة أنه إلى جانب المقاصد والمصالح التى اهتمت بها الشريعة

ككل فإن فى كل فرع من الفروع مقاصد فى داخله ، سواء من ناحية الحدود أو المعاملات المالية أو تشريع الأسرة أو غير ذلك ، مستمدة من المقاصد العليا للشريعة ككل .

ولعل من أهم زوايا البحث المقترحة فى مقاصد الفن فى الإسلام .

١. التوجيهات التى جاء بها القرآن الكريم لرؤية عظمة الخالق سبحانه وتعالى وإبداعه فى جمال مخلوقاته ، باعتبار أن هذه الرؤية تمثل غرضا رئيسا من الأغراض التى يمكن أن توضع لهذا العلم علم الفنون الإسلامى . ويمكن فى هذا المجال الاهتداء بعدة آيات قرآنية لنرى هل نظرت إلى الكون على أنه مادة فقط أم عرضت إلى جانب هذه المادة شيئا آخر يمكن أن يطلق عليها ما يتصل بالفنون فى عصرنا . مثل قوله تعالى ﴿**ولقد جعلنا فى السماء بروجا وزيناها للناظرين**﴾[الحجر :١٦] إذا لم تلفت هذه الآية النظر إلى السماء على أنها أجرام تسير فقط بل تشير أيضا إليها على أنها زينة للناظرين . وقوله تعالى فى سورة النحل : ﴿**والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون**﴾ وقوله تعالى فى سورة النمل ﴿**أمّن خلق السموات والأرض وأنزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم أن تنبتوا شجرها**﴾ ، وقوله تعالى فى سورة ق : ﴿**أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ومالها من فروج والأرض مددناها وألقينا فيها رواسى وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج تبصرة وذكرى لكل عبد منيب**﴾ .

فالإيمان الذى يصوغه القرآن الكريم فى النفوس يصوغه ليرفع به مستوى الإنسان إلى أن يكون ذواقا لما فى آفاق الأرض والسماء من نواحى الجمال ، ولا يتم إيمان إنسان إلا إذا نظر إلى الكون على أنه هذه الصفحات التى يبدو فيها الجمال الإلهى والمجد الإلهى . وإذا أردنا أن يكون هناك تثقيف للإنسان المسلم من الناحية الفنية يجب أن نستهدى بروح القرآن الكريم فى تأمل جمال الطبيعة والاستمتاع بنظامها وجمالها بحيث نصل من النظر للكون-وجماله إلى الحكمة الكبرى التى تجلت فى نظام الطبيعة والتى نراها فى هذا العالم الجميل الذى يمثل شيئا من صنع الله الذى لانهاية له .

كما يمكن أيضا الاهتداء بما ورد فى السنة النبوية الشريفة . ومثال ذلك عندما جاء رجل يقول للرسول ﷺ «إننى رجل أحب أن يكون ثوبى حسنا ونعلى

حسنا . أفهذا من الكبر ؟ فقال رسول الله ﷺ ، لا .. فهذا من الجمال وإن الله جميل يحب الجمال» . وأيضا عندما سمع الرسول ﷺ أبا موسى الأشعرى يقرأ القرآن ، فقال له «لقد أوتيت مزمارا من مزامير آل داود .وقوله ﷺ أيضا «زينوا أصواتكم بالقرآن ... وليس منا من لم يتغن بالقرآن» .

٢- الوظيفة التربوية للفن الإسلامى ، مثل ترقيق المشاعر وترهيف الحس وتجميل الحياة نفسها ، أى التعبير عن واقع الحياة تعبيراً فنياً عالياً . فالعقل الإسلامى فى نظرته إلى الجمال والفن عقل طبيعى ، لأن الإسلام دين الطبيعة والفطرة . وقد سار هذا العقل بالفطرة مع فنون الجمال وقام بضبطها بالفقه الصحيح .

٣- بحث قضية غاية الفن الإسلامى ، وهل الفن للفن أم الفن للحياة ؟ مع الأخذ فى الاعتبار الالتزام بالمبدأ الإسلامى الذى عبر عنه الرسول ﷺ حينما تعوذ من علم لا ينفع .

٤- بحث الضوابط الشرعية للفنون على أساس أن الإسلام لا ينتج فنا ولكن ينتج معايير تضبط الفن وتضع له حركته فى واقع الحياة سواء من ناحية أشكاله واتجاهاته ومفاهيمه أو من ناحية الأهداف التى يتغياها وبالتالى لابد من القيام أولاً بضبط النظرية والمبادئ العامة التى وضعها الإسلام كمعايير حاكمة للعملية الفنية حتى يمكن بعد ذلك الحكم على الممارسات الفنية التى تنقسم إلى ممارسات بمعنى مذاهب واتجاهات وعصور فنية إلى ممارسات فردية وفى هذه النقطة يتم بحث القضايا التالية :.

مرتبة الفنون وهل هى من الضرورات أم الحاجبات أم التحسينات أو الكماليات وإذا كانت من التحسينات فهل ينقص ذلك من قدرها قياسا على اعتبار بعض الأصوليين الطهارة من التحسينات مع أنها شرط لصحة الصلاة . مع الأخذ فى الاعتبار أن الفن من الممكن أن يكون فيه ما هو نفعى تشتد الحاجة إليه ومنه ما يكون لمجرد تحسين الحياة وهو أيضا فيه نفع فمن الصعب الفصل بين ما هو تحسينى وبين ما هو كمال وبين ما هو نفعى فالقضية هى نسبية النفع والتحسين .

- الضوابط الشرعية المختلفة وأهمها :

١- تجنب الشرك بالله تعالى مع وضع هذا الضابط فى إطاره التاريخى حيث كان هناك فى وقت التشريع خلط واضح بين نوع معين من الفنون التشكيلية (التماثيل والصور وغيرها) وبين اتخاذ هذه التماثيل (الأصنام) آلهة من دون الله .

٢- تجنب إفساد الأخلاق وهو ضابط قد يرد على الموسيقى والغناء ويقول بتحريم هذه الفنون على أساس أن ما يصاحبها من مجون وتحلل هو الذى أدى إلى تحريمها . والمعيار هنا يجب أن يكون الآثار والنتائج النفسية المترتبة على كل فن .

هذا بالإضافة إلى بحث الضوابط الشرعية الأخرى التى قد يكشف عنها البحث فى هذا المجال ، وتأصيلها إسلاميا .

وبعد بحث هذه الضوابط يستلزم الأمر الذى أدى إلى تحريمها . والمعيار هنا يجب أن يكون الآثار والنتائج النفسية المترتبة على كل فن .

٣- ضابط ضياع الوقت بالنسبة لمن تشغله هذه الفنون وتصبح همه الوحيد وشغله الشاغل ، باعتبار أن الإسلام يدعو إلى التوازن وإلى إعطاء الأولويات والتكامل فى الحياة . ويستلزم بحث هذا الضابط مراعاة أن الاهتمام بالفنون يستدعى وجود بعض المتخصصين فيها الذين يحترفون الفن وينفقون فيها الجزء الأكبر من أوقاتهم.

بالإضافة إلى بحث الضوابط الشرعية الأخرى التى قد يكشف عنها البحث فى هذا المجال وتأصيلها إسلاميا .

وبعد بحث هذه الضوابط ... يستلزم الأمر بالبحث فى التساؤل الثانى : هل إذا روعيت هذه الضوابط ومورست الفنون وفقها ... هل يصبح الفن إسلامياً . والواقع أن الإجابة عن هذا التساؤل المهم تطرح مباشرة مسألة إسلامية الفنون ، التى يمكن من خلال البحث فيها الإجابة على سؤال تالٍ هو : هل يكفى الموقف السلبى بتجنب الأوامر والنواهى السابقة لكى يصبح الفن إسلاميا ؟ أم أن هناك معايير أخرى إيجابية يجب أن تتوافر فيما يمكن أن نطلق عليه "الفن الإسلامى" مع الأخذ فى الاعتبار أن هذا البحث وارد فى الأديان الأخرى . ففى المسيحية - على سبيل المثال - يجب أن يكون التعبير الفنى متحدا مع العقيدة المسيحية حتى يمكن أن يُطلق عليه الفن المسيحى .

خصائص الفن الإسلامى :

نصل مما سبق إلى بحث خصائص الفن الإسلامى وفيه يكون من المفيد استعراض التطور الذى طرأ - خلال التاريخ - على مختلف أنواع الفنون الإسلامية ، فى محاولة لتبين الخصائص العامة التى تتسم بها .

ومن المداخل التى تناولها البعض وتصلح للبحث فى هذا المجال :

• تعبير الفنون الإسلامية عن نواح أساسية متعلقة بالعقيدة انطلاقا من مقولة إن التعبير الفنى الذى لجأ إليه المسلمون فى مختلف الفنون حاولوا أن يعبروا من خلاله عن اللانهائية واللاتعبيرية ، من حيث عظمة الكون واتساعه ، ومن حيث أن الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شىء ، وباعتباره - سبحانه - رمزاً للجمال والكمال وأننا لا نستطيع أن نعبر عنه .

• يمكن إيضاح هذه السمة من خلال بحث الموضوعات التالية.

• فن "الأرابيسك" الذى يمثل وحدات زخرفية متكررة بشكل لا متناه ، ويعبر عن معنى اللانهائية.

• كذلك يمكن إيضاحها من خلال البحث فى بنية اللغة العربية وأساليب الاشتقاق فيها ، والتى تقوم على فكرة أن اللغة قابلة للنمو والتكاثر بشكل لا نهائى لانفرادها دون غيرها من اللغات بنظام الاشتقاق .بالإضافة إلى أن علوم البلاغة والبيان والبديع والمحسنات البديعية والاستعارات والطباق والجناس هى الفن نفسه فالبلاغة هى صيغ العبارات فى بيان حسن وهى الجمال الفن فى الأداء .

• نظام البحور فى الشعر العربى الذى يحمل معانى اللانهائية .

• الإعجاز الجمالى فى القرآن الكريم الذى يحمل أيضا معانى اللانهائية انطلاقا من حقيقة أن القرآن لا تنتهى عجائبه .

• التماسك والتكامل والتناسق فى الفنون الإسلامية بين القيم الجمالية وبين قيم الحق والخير ، وهو الأمر الذى تفتقد إليه الفنون الوضعية التى لا تنضبط بضوابط الإسلام والتى لا يوجد فيها هذا التماسك والتناسق بدعوى حرية الفنان فى التعبير ، وهذه الحرية التى يتصورها الفنان يمكن أن تجعله يصطدم بقيم الحق وقيم الخير .

• تعدد علوم الفنون الإسلامية وبالتالى تعدد مجالات البحث فيها . حيث إنه ليس هناك فنا إسلاميا واحدا وإنما عدة فنون لكل منها مجالاته . فهناك تاريخ الفن الإسلامى، والنقد الفنى ،والتربية الفنية ، وفلسفة الفن ، والدراسة المقارنة للفنون ... الخ .

• ولعل من القضايا الأساسية التى تبرز أهمية بحثها فى إطار الفن الإسلامى قضية الغزو الثقافى فى مجال الفنون . حيث هجمت على الفن الإسلامى المدرسة الفنية الغربية . التى لا يمكن الفكاك من أسرها إلا بالعودة إلى الأصالة الإسلامية فى مجال الفنون . تحقيقا لهذا ينبغى الاهتمام بحث سبل تربية الحاسة الفنية والتذوق الفنى لدى الطفل المسلم فى المدرسة والمنزل والشارع . مع مراعاة أن التربية الفنية يجب أن تسير معها التربية الأخلاقية والروحية فى الإسلام .

• كما تبرز أيضا قضية البحث عن نظرية عامة للفن ، مع الأخذ فى الاعتبار أنه لا توجد نظرية عامة للفن تخلو من البعدين السياسى والاجتماعى ، لأن الفن باعتباره تربية وتنمية لقدرات الإنسان يسبقه وإنما ما يسمى بالتذوق الجمالى أو تثقيف الحواس . فى هذا الإطار هناك نظرية جمالية عند الفارابى وفلسفية للموسيقى لم تدرس ، وكذلك عند الكندى وعند الغزالى وعند غيرهم من الفلاسفة المسلمين أن تأسيس هذه النظرية تجعلنا ننظر إلى الفن على أنه جزء من تأسيس مشروع حضارى يحمل لواء الإسلام .

الإسلام والفنون التشكيلية :

لعل من أكثر الفنون التى يثار حولها الجدل الفنون التشكيلية من تصوير ونحت ، فقد اختلفت أراء العلماء والفقهاء حول العلاقة بين الإسلام والفنون التشكيلية من حيث هل يلتقيان أم يتعارضان .

ولعل من المحاولات الجادة فى هذا الإطار .. البحث الذى قدمه د. يحيى عبده .. وتناول فيه تعريف الفن ونشأة الفنون التشكيلية وتطورها والحركات الفنية الحديثة التى كانت نتاجا للثورة الفرنسية (١٧٨٩) وهى الكلاسيكية الجديدة والرومانتيكية والواقعية والتأثيرية وما بعد التأثيرية والتعبيرية أو التأليفية والوحشية والتكعيبية والتجريدية والسيرياليه . كما تناول علاقة الفنون التشكيلية بالجزيرة العربية قبل الإسلام ، لينتهى إلى بيان موقف العقيدة الإسلامية من الفن التشكيلى . وفى هذا قدم الأحاديث الشريفة الصحيحة التى تحرم هذه الفنون ومنها الحديث الذى رواه ابن مسعود عن رسول الله ﷺ : «إن أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون» وحديث ابن عمر عن الرسول ﷺ : «إن الذين يصيغون هذه الصور يعذبون يوم القيامة ،يقال لهم أحيوا ما خلقتم» ،وحديث ابن عباس عن الرسول ﷺ قوله:«لاتدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة» .

وبعد تقديم هذه الأحاديث يستعرض الباحث أراء علماء المسلمين والفقهاء في شرحها وتفسيرها ..

١- رأى الشيخ عبد العزيز بن باز الذى أكد أن ما جاء في هذه الأحاديث دلالة ظاهرة على تحريم التصوير لكل ذى روح .. وإن التحريم عام لأنواع التصوير سواء كان للصورة ظل أم لا .

٢- فى الجزم بتحريم التصوير بنوعيه .. لا يمنع من تصوير ما فيه فائدة متحققة دون أن يقترن بها ضرر ما . مثل التصوير الذى يحتاج إليه فى الطب والجغرافيا والنواحي الأمنية . فهو جائز بل قد يكون بعضه واجبا فى بعض الأحيان . وعلى هذا يجوز التصوير واقتنائه إذا ترتبت من وراء ذلك مصلحة تربوية تعنى على تهذيب النفس وتثقيفها وتعليمها .وهذا قول الشيخ محمد ناصر الدين الألباني .

٣- أن الصور كلها سواء المجسدة التى لها ظل أو الصور التى لا ظل لها كالنقوش فى الحوائط وعلى الورق والملابس والصور الفوتوغرافية - جائزة . وهذا قول الأستاذ السيد سابق فى كتابه "فقه السنة" .

٤- أن التصوير جائز على أساس أن التحريم جاء فى أيام الوثنية لأن الصور كانت تعمل فى ذلك الوقت لغرض اللهو والتبرك ، كرسم صورة لأحد الصالحين والفرض الأول يتنافى مع الدين ، والثالث جاء الإسلام لينهى عنه .. وبعد أن توطدت للإسلام أركانه ودعائمه زال هذان العارضان وأصبح المقصود من التصوير منافع شتى وأصبح تصوير الأشخاص بمنزلة الجبال والبحار . والصور له منافع كثيرة والعقيدة الإسلامية لا تقف فى وجه وسيلة ما ينبغى من ورائها خير البشرية ما دام لا خطر فيها على الدين أو العقيدة . وهذا قول الإمام الشيخ محمد عبده .

٥- أن فن النحت يعتبر حراما لأن فيه تضيعا للوقت فى إلقاء ملامح بشر على صور . ورغم أن هناك أناس حسنو الظن بالبشر ويقولون إن البشر لا يعبدون التماثيل . ولكن وعىّ البشر لا يُطمئن إليه . وهذا قول الشيخ محمد الغزالى .

٦- أن الفن يجب أن يوجه إلى التعبير عن الجمال الذى لا يورث قبحا . أى الجمال الذى لا يحض على الرزيلة . وهذا قول الشيخ محمد متولى الشعراوى .

٧- أن الأمور بمقاصدها . فالتماثيل عندما لم تكن مظنة للشرك . ولا سبيلا لتعظيم غير الله .. كانت من نعم الله سبحانه وتعالى على سليمان ﴿**يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات**﴾، وعندما كانت أصناما تعبد يحطمها إبراهيم عليه الإسلام : ﴿**ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون**﴾[الأنبياء : ٥٢] ، وعندما عبدها العرب حطمها رسول الله ﷺ وهو يقول «جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا» . وبالتالى فإن الأمر يعود إلى مقاصد الفن ، وهل تؤدى الفنون المقاصد الإلهية فى فريضة الترويح عن النفس الإنسانية وهذا قول د. محمد عمارة .

ومما سبق من آراء وتفسيرات لمجموعة من العلماء فى مجال الفقه والتشريع الإسلامى ، نخرج بما يلى :

• إجماع جمهور العلماء قديما وحديثا على حرمة التماثيل الشخصية لكل ذى روح من إنسان وحيوان وطير وغيره ، إلا للضرورة كتعليم الطب وصون الأمن .

• إجماع جمهور العلماء على جواز عمل الرسومات والتماثيل لكل ما ليس له روح كالشجر وغيره من عناصر الكون والطبيعة .

• إجماع العلماء على جواز لعب الأطفال والرسوم المقدمة لهم إن كان فيها مصلحة عامة وتعليم القيم والخلق للنشئ ، وإن كان بعضهم يرى ترك ذلك مظنة الشك.

• اختلف العلماء على الرسوم والصور التشخيصية لكل ذى روح من إنسان وحيوان وطير وغيره ، بين جوازها وتحريمها .

وبعد ذلك يتم بيان أثر موقف العقيدة الإسلامية على الفن فى العصور الإسلامية المختلفة ، وقد تبدت هذه الآثار فى :

١- التزام المصور فى رسومه ، وخاصة فى المخطوطات الإسلامية ببعض القيم الجمالية، ومنها : البعد عن التجسيم وذلك بواسطة إهمال الظل والنور وقواعد المنظور أو البعد الثالث ، وعدم مراعاة النسب التشريحية فى الرسوم الآدمية والحيوانية والطير ، مما جعل للفن الإسلامى قيمة خاصة فى تاريخ الفنون . كما

أبدع الفنان المسلم فى الزخارف النباتية والهندسية والخطية (الأرابيسك) ، كما برع فى الزخارف الهندسية وأشكالها من مربع ومستطيل ودائرة ونجمة .

٢- الاهتمام بفن الخط والزخرفة الخطية واشتقاق عدة صور من الخط الكوفى ومن خط النسخ .

٣- الوحدة العامة التى تميز الفنون الإسلامية ، فعلى الرغم من تعدد الطرز الإسلامية فى الأقطار الإسلامية المختلفة ، إلا أن هناك وحدة عامة تميز هذه الفنون . ويرجع ذلك إلى سر العقيدة الإسلامية .

القيم التشكيلية للفن الإسلامى .

وتشمل هذه القيم .. **الخط** الذى يعد أهم العناصر التشكيلية وذلك لقدرته على التعبير عن الحركة والكتلة . وهو فى الفن الإسلامى يكاد يستعمل فى نمطين : الأول الخط المنحنى الذى يتجول ويدور بحرية فى مساحة الزخرفة ، والثانى الخط الهندسى الذى يعطى الإحساس بالاستقرار والثبات والسكون . **واللون** ويؤدى فى الفن الإسلامى وظيفة جمالية كما نشاهد فى المنمنمات والتحف الزجاجية والخزف . **والظل والنور** وينشأ من خلال الزخرفة البارزة عن السطح ، ويلعب الظل والنور وظيفة جمالية تشكيلية تحقق التنوع الجمالى الخالص .

قائمة بالمحاضرات والندوات مرتبة زمنيا

م	العنـــــــــــــــوان	المحاضر	إدارة اللقاء	التاريخ	الصفحة
١	العلاقة بين الشريعة والقانون	جمال الدين عطية	عبد الحميد الأنصارى	١٩٨٦/١٢/٣	١٦١
٢	نحو فلسفة إسلامية للعلوم	جمال الدين عطية	محمد كمال جعفر	١٩٨٧/١١/٥	١١
٣	حق الإعلام والتعليم فى الإسلام	محمد سيد محمد	أحمد بهجت	١٩٨٧/١٢/٢٧	٣٢٧
٤	قضية الإنتاج من منظور إسلامى	سلطان أبو على	جمال الدين عطية	١٩٨٨/١/٢٠	٣٠٣
٥	الغزو الفكرى .. وهم أم حقيقة	محمد عمارة	محمد سليم العوا	١٩٨٨/٢/٢٨	١٢٧
٦	مفاهيم أساسية فى التربية الإسلامية	سعيد إسماعيل على	محمد كمال إمام	١٩٨٨/٤/٥	٢٨٥
		أحمد المهدى عبد الحليم			
٧	إسلامية المعرفة	طه جابر العلوانى	جمال الدين عطية	١٩٨٨/٧/٢١-٩	١١
٨	الشريعة الإسلامية والقانون	جمال الدين عطية	محمد سليم العوا	١٩٨٨/١٠/٢	١٦١
٩	الأزهر والتعليم	جاد الحق على جاد الحق	محمد سليم العوا	١٩٨٨/١٠/٣٠	٢٨٥
١٠	علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية	جمال الدين عطية	محمد عبد الستار نصار	١٩٨٨/١١/١٧	٢٥٩
١١	مفهوم تطبيق الشريعة الإسلامية	محمد سليم العوا	صلاح عبد المتعال	١٩٨٨/١٢/٢٥	١٦١

م	العنوان	المحاضر	إدارة اللقاء	التاريخ	الصفحة
١٢	القيم الأخلاقية والعلوم الإنسانية	عبد الفتاح بركة	عبد الهادى النجار	١٩٨٩/١/٢٩	٢٨٥
١٣	فلسفة الفن فى الإسلام	جمال الدين عطية	محمود حمدى زقزوق	١٩٨٩/٢/٢٢	٣٣٧
١٤	الاقتصاد الإسلامى بين دولة الأغنياء ومجاملة الفقهاء	عبد الصبور مرزوق	جمال الدين عطية	١٩٨٩/٢/٢٦	٣٠٣
١٥	الحضارة فريضة إسلامية	محمود حمدى زقزوق	محمد عمارة	١٩٨٩/٦/١١	٢٠٤
١٦	الجذور التاريخية للأزمة الفكرية	طه جابر العلوانى	جمال الدين عطية	١٩٨٩/٧/١٧	١٣
١٧	مقرر إسلامية المعرفة			١٩٧٩/٧/١٩	٤١
١٨	دليل لتكشف القرآن الكريم وعمل مكانز لأغراض التكشيف	جمال الدين عطية محمد المصرى زينب عطية		١٩٨٩/١٠	١٠٨
١٩	قضايا عملية متعلقة بتطبيق الشريعة الإسلامية	أحمد كمال أبو المجد	جمال الدين عطية	١٩٨٩/١١/٥	١٦١
٢٠	تدريس العلوم الشرعية	محمد الغزالى	جمال الدين عطية	١٩٨٩/١١/٩	٢٨٥
٢١	سنن الله فى الآفاق والأنفس		جمال الدين عطية	١٩٨٩/١٢/٢٨	١٨٣
٢٢	أنماط الحياة الإسلامية وأثرها فى الوقاية من الإدمان ومكافحته	محمد هيثم الخياط	طارق البشرى	١٩٩٠/١/٦	٢٥٩

م	العنوان	المحاضر	إدارة اللقاء	التاريخ	الصفحة
٢٣	الدراسة التاريخية والمستقبلية فى التراث العربى الإسلامى	أحمد صدقى الدجانى	طارق البشرى	١٩٩٠/٢/٤	٢٢٧
٢٤	أيام خلق الكون الستة	منصور حسب النبى	جمال الدين عطية	١٩٩٠/٢/٢٧	١٨٣
		حسن عطية			
		محمد وفيق			
٢٥	ماذا يمكن أن يقدم علم النفس للمسلمين	عبد الحليم محمود		١٩٩٠/٣/٥	٢٩
٢٦	طبيعة الحسبة وشروط المحتسب	عوض محمد عوض	محمد كمال إمام	١٩٩٠/٥/٦	٢٤٥
٢٧	دور المؤسسات فى بناء المجتمع الإسلامى	طارق البشرى		١٩٩٠/٦/٢	٢٤٥
٢٨	منهج النظر المعاصر فى التاريخ الإسلامى	طارق البشرى	محمد عمارة	١٩٩٠/٦/٧	٢٢٧
٢٩	أسس الحضارة الإسلامية فى العصر النبوى	حسين مؤنس	محمد سليم العوا	١٩٩٠/٦/٣٠	٢٠٤
٣٠	الأبعاد الاقتصادية والإقليمية والعالمية لأزمة الخليج	رفعت العوضى	جمال الدين عطية	١٩٩٠/١٠/١٣	٣٠٣
		مدحت حسانين			
		سلطان أبو على			
٣١	مبدأ التعددية فى الإسلام	محمد سليم العوا	محمد عمارة	١٩٩٠/١١/٤	٢٠٤

م	العنوان	المحاضر	إدارة اللقاء	التاريخ	الصفحة
٣٢	كيف نتعامل مع التراث	محمد عمارة	جمال الدين عطية	١٩٩٠/١١/٢٦	١١٦
٣٣	الإسلام والمرأة	محمد الغزالى	طارق البشرى	١٩٩٠/١٢/٢	٣١٩
٣٤	تعليم القيم	أحمد المهدى عبد الحليم	محمد عمارة زكى إسماعيل	١٩٩٠/١٢/٣٠	٢٨٥
٣٥	إعادة كتابة العلوم من منظور إسلامى	زغلول راغب النجار		١٩٩١/١/٢٠	٤٧
٣٦	تراثنا الفكرى بين الشرع والعقل	محمد الغزالى	محمد عمارة	١٩٩١/٢/٢٤	١١٦
٣٧	مفهوم التنمية فى الإسلام	عبد الرحمن يسرى	صلاح عبد المتعال	١٩٩١/٣/١٢	٣٠٣
٣٨	الزكاة ونظم الضمان الاجتماعى	عثمان حسين	حسن الشافعى	١٩٩١/٤/٢٣	٣٠٣
٣٩	إعادة بناء شخصية الإنسان المسلم	عبد الصبور شاهين	محمد كمال إمام	١٩٩١/٥/٢٦	٢٥٩
٤٠	كيف نتعامل مع القرآن	يوسف القرضاوى	محمد عمارة	١٩٩١/٦/١٨	٨١
٤١	قضية تحرير المرأة	عبد الحليم أبو شقة	يوسف القرضاوى	١٩٩١/٦/٢٠	٣١٩
٤٢	الإسلام والتغيير الحضارى	عبد الصبور مرزوق	صلاح عبد المتعال	١٩٩١/٧/٢١	٢٠٤
٤٣	قضية المصطلح	على جمعة محمد		١٩٩١/٧/٢٨	٢٠٤

م	العنوان	المحاضر	إدارة اللقاء	التاريخ	الصفحة
٤٤	الأولويات الشرعية	جمال الدين عطية		بين ٨/٩١، ١٩٩١/١٢	١٦١
٤٥	التصوف ودوره فى التغيير الاجتماعى	أبو الوفا التفتازانى	صلاح عبد المتعال	١٩٩١/١١/١٠	٢٥٩
٤٦	تصنيف العلوم من المنظور الإسلامى	محمد عبده صيام	جمال الدين عطية	١٩٩١/١٢/١	٧٦
٤٧	مناهج العلوم الإنسانية ومشكلاتها	جعفر شيخ إدريس	أحمد التويجرى	١٩٩٢/٢ تقريباً	٦٧
٤٨	نحو تأصيل علم الإنسان بين القرآن والسنة	زكى إسماعيل	منصور حسب النبى	١٩٩٢/٢ تقريباً	٤٧
٤٩	العلمانية (ورقة عمل)	عبد الوهاب المسيرى	جمال الدين عطية	١٩٩٢/٤/١٢	١٢٨
٥٠	نحو علم إنسان إسلامى	جمال الدين عطية	طارق البشرى	١٩٩٢/٤/٢٦	٤٧
٥١	كيف نتعامل مع الواقع	جمال الدين عطية			٣٠
٥٢	ضوابط استخدام آليات الفكر الغربى بواسطة المسلمين	أحمد صدقى الدجانى	عبد الوهاب المسيرى	١٩٩٢/٩/٢٧	١٢٨
٥٣	التأصيل الإسلامى للعلوم الكونية	أحمد فؤاد باشا	على جمعة محمد	١٩٩٢/١٠/١٨	٥٨
٥٤	أوضاع المشاركة فى شئون الولايات العامة لغير المسلمين فى المجتمعات الإسلامية المعاصرة	طارق البشرى		١٩٩٢/١١/١٨	٢٤٥
٥٥	عقلية الوهن (كتاب)	سيف عبد الفتاح	على جمعة محمد	١٩٩٢/١١/١٨	٢٠٤

م	العنوان	المحاضر	إدارة اللقاء	التاريخ	الصفحة
٥٦	الإسلام بين العبادة والخلق	محمد الغزالى	عبد الحميد البعلى	١٩٩٢/١٢/٢٠	٢٥٩
٥٧	الثقافة الإسلامية ودورها فى تكوين المسلم المستنير	عبد الحميد البعلى	محمد سراج	١٩٩٣/١/١٧	٢٠٤
٥٨	الجديد فى المخطط الغربى تجاه المسلمين	محمد عمارة		١٩٩٣/٤/١٨	١٢٨
٥٩	الإسلام والفنون التشكيلية	يحيى عبده	محمد عمارة	١٩٩٣/٤/١٨	٣٤٣
٦٠	فكر التنوير بين العلمانيين والإسلاميين	محمد عمارة	على جمعة محمد	١٩٩٣/٥/١٦	١٢٨
٦١	أدب الاختلاف فى الإسلام	جاد الحق على جاد الحق	محمد عمارة	١٩٩٣/١٠/١٠	١٢
٦٢	مدخل إلى إسلامية المعرفة مع مخطط مقترح لإسلامية علم التاريخ (كتاب)	عماد الدين خليل	محمد عمارة	١٩٩٣/١٠/٢٤	٢٢٧
٦٣	السنة النبوية وضوابط التعامل معها	على جمعة محمد	محمد كمال إمام	١٩٩٣/١١/١٠	٨١
٦٤	النماذج المعرفية والأسئلة الكلية : أفكار وتصورات أولية	عبد الوهاب المسيرى		١٩٩٣/١١/١٨	٣٤
٦٥	لمحات من التفسير الحضارى للقرآن الكريم	سيد دسوقى	على جمعة محمد	١٩٩٣/١٢/٧	٨١
٦٦	صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية (كتاب)	إسماعيل الفاروقى		١٩٩٣/١٢/١٢	١٢
٦٧	الحياة الفكرية بين عامين	فهمى هويدى	طارق البشرى	١٩٩٤/١/١٢	٣٢٧

م	العنوان	المحاضر	إدارة اللقاء	التاريخ	الصفحة
٦٨	تطور مفهوم العلم فى المدارس الغربية	نصر محمد عارف	محمد كمال إمام	١٩٩٤/١/١٨	١٢٨
٦٩	التيارات الفكري الغربية المعاصرة وأثرها فى الشرق المسلم	عبد الوهاب المسيرى	طه جابر العلوانى	١٩٩٤/٢/٩	١٢٨
٧٠	بناء الشخصية المسلمة بين الإبداع والاتباع	أحمد المهدى عبد الحليم	صلاح عبد المتعال	١٩٩٤/٥/١١	٢٥٩
٧١	أسلمة العلوم .. أم تغريب الإسلام ؟	ضياء الدين سردار		١٩٩٤/٥/١٥	١٢
٧٢	الإسلام حضارة	نعمات فؤاد	طارق البشرى	١٩٩٤/٦/٨	٢٠٥
٧٣	تحرير المرأة	عبد الحليم أبو شقة	على جمعة محمد	١٩٩٤/٧/٦	٣١٩
٧٤	الفكر الدينى عند الدكتور زكى نجيب محمود	منى أبو زيد	محمد كمال إمام	١٩٩٤/٩/٢١	١٢٨
٧٥	القيم الإسلامية وإعادة بناء النظام الاقتصادى فى الدول الإسلامية	عبد الرحمن يسرى	على جمعة محمد	١٩٩٤/١٠/١٩	٣٠٣
٧٦	السنن الاجتماعية والتغيير الحضارى	جودت سعيد	محمد عمارة	١٩٩٤/١٢/٥	١٨٣

كشاف الموضوعات

كشاف المشاركين

- يضم هذا الكشاف أسماء المحاضرين ، ومديرى المحاضرات والندوات ، وكل من كان لهم إسهام بالتعقيب أو التعليق أو التساؤل فى المحاضرات والندوات المدرجة بالقائمة السابقة .
- رتب الأسماء هجائياً ، وأهملت كلمة (أبو) ، وأداة التعريف (ال) من الترتيب.
- الرقم المحصور بين هلاليتين ( ) يدل على أن صاحب الاسم قد تولى تقديم وإدارة المحاضرة أو الندوة التى يشير إليها الرقم .
- الرقم المحصور بين معقوفتين [ ] يدل على أن صاحب الاسم هو المحاضر الذى قدم المحاضرة أو الندوة التى يشير إليها الرقم .
- الأرقام الأخرى تدل على أن صاحب الاسم قد شارك بالتعليق أو التعقيب أو التساؤل فى المحاضرة أو الندوة التى يشير إليها الرقم .

إصدارات المعهد العالمى للفكر الإسلامى

أولاً - سلسلة إسلامية المعرفة :

- إسلامية المعرفة : المبادئ وخطة العمل، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
- الوجيز فى إسلامية المعرفة : المبادئ العامة وخطة العمل مع أوراق العمل لمؤتمرات الفكر الإسلامى، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م. أعيد طبعه فى المغرب والأردن والجزائر. (الطبعة الثانية ستصدر قريباً).
- نحو نظام نقدى عادل، للدكتور محمد عمر شابرا، ترجمة عن الإنجليزية سيد محمد سكر، وراجعه الدكتور رفيق المصرى، الكتاب الحائز على جائزة الملك فيصل العالمية لعام ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، الطبعة الثالثة (منقحة ومزيدة)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- نحو علم الإنسان الإسلامى، للدكتور أكبر صلاح الدين أحمد، ترجمة عن الإنجليزية الدكتور عبد الغنى خلف الله، الطبعة الأولى، (دار البشير / عمان الأردن) ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
- منظمة المؤتمر الإسلامى، للدكتور عبد الله الأحسن، ترجمة عن الإنجليزية الدكتور عبد العزيز الفائز، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.
- تراثنا الفكرى، للشيخ محمد الغزالى، الطبعة الثانية، (منقحة ومزيدة) ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- مدخل إلى إسلامية المعرفة : مع مخطط لإسلامية علم التاريخ، للدكتور عماد الدين خليل، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- إصلاح الفكر الإسلامى، للدكتور طه جابر العلوانى، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

ثانياً - سلسلة إسلامية الثقافة :

- دليل مكتبة الأسرة المسلمة، خطة وإشراف الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) الدار العالمية للكتاب الإسلامى / الرياض ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، للدكتور يوسف القرضاوى (بإذن من رئاسة المحاكم الشرعية بقطر)، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

ثالثاً - سلسلة قضايا الفكر الإسلامى :

- حجية السنة، للشيخ عبد الغنى عبد الخالق، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م، (الطبعة الثانية ستصدر قريباً).

- أدب الاختلاف فى الإسلام، للدكتور طه جابر العلوانى، (بإذن من رئاسة المحاكم الشرعية - بقطر)، الطبعة الخامسة (منقحة ومزيدة) ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- الإسلام والتنمية الاجتماعية، للدكتور محسن عبد الحميد، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط، للدكتور يوسف القرضاوى، الطبعة الثانية ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
- كيف نتعامل مع القرآن: مدارسة مع الشيخ محمد الغزالى أجراها الأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- مراجعات فى الفكر والدعوة والحركة، للأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

رابعاً - سلسلة المنهجية الإسلامية :

- أزمة العقل المسلم، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية: أعمال المؤتمر العالمى الرابع للفكر الإسلامى، الجزء الأول: المعرفة والمنهجية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
الجزء الثانى : منهجية العلوم الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
الجزء الثالث : منهجية العلوم التربوية والنفسية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- معالم المنهج الإسلامى، للدكتور محمد عمارة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

خامساً - سلسلة أبحاث علمية:

- أصول الفقه الإسلامى : منهج بحث ومعرفة، للدكتور طه جابر العلوانى، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- التفكر من المشاهدة إلى الشهود، للدكتور مالك بدرى، الطبعة الأولى (دار الوفاء - القاهرة، مصر)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

سادساً - سلسلة المحاضرات :

- الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات علاج، للدكتور طه جابر العلوانى، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

سابعاً - سلسلة رسائل إسلامية المعرفة :

- خواطر فى الأزمة الفكرية والمأزق الحضارى للأمة الإسلامية، للدكتور طه جابر العلوانى، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

- نظام الإسلام العقائدى فى العصر الحديث، للأستاذ محمد المبارك، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- الأسس الإسلامية للعلم، (مترجماً عن الانجليزية)، للدكتور محمد معين صديقى، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- قضية المنهجية فى الفكر الإسلامى، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- صياغة العلوم صياغة إسلامية، للدكتور اسماعيل الفاروقى، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية، للدكتور زغلول راغب النجار، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

ثامناً - سلسلة الرسائل الجامعية :

- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبى، للأستاذ أحمد الريسونى، الطبعة الأولى، دار الأمان - المغرب، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، الدار العالمية للكتاب الإسلامى - الرياض ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- الخطاب العربى المعاصر: قراءة نقدية فى مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة (١٩٧٨-١٩٨٧)، للأستاذ فادى إسماعيل، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- منهج البحث الاجتماعى بين الوضعية والمعيارية، للأستاذ محمد محمد إمزيان، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- المقاصد العامة للشريعة: للدكتور يوسف العالم، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة فى ضوء المنظور الحضارى الإسلامى، للأستاذ نصر محمد عارف، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

تاسعاً - سلسلة الأدلة والكشافات :

- الكشاف الاقتصادى لآيات القرآن الكريم، للأستاذ محى الدين عطية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- الفكر التربوى الإسلامى، للأستاذ محى الدين عطية، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- الكشاف الموضوعى لأحاديث صحيح البخارى، للأستاذ محى الدين عطية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- قائمة مختارة حول المعرفة والفكر والمنهج والثقافة والحضارة، للأستاذ محى الدين عطية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

الموزعون المعتمدون لمنشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

في شمال أمريكا :

المكتب العربي المتحد
United Arab Bureau
P.O Box 4059
Alexandria, VA 22303, U.S.A.
Tel: (703) 329-6333
Fax: (703) 329-8052

خدمات الكتاب الإسلامي
Islamic Book Service
10900 W. Washington St.
Indianapolis, IN 46231 U.A.S.
Tel: (317) 839-9248
Fax: (317) 839-2511

في أوربا :

المؤسسة الإسلامية
The Islamic Foundation
Markfield Da'wah Centre, Ruby Lane
Markfield, Leicested.E6 ORN, U.K.
Tel: (44-530) 244-944 / 45
Fax: (44-530) 244-946

خدمات الإعلام الإسلامي
Muslim Information Services
233 Seven Sister Rd.
London N4 2DA, U.K.
Tel: (44-71) 272-5170
Fax: (44-71) 272-3214

المملكة العربية السعودية :

الدار العالمية للكتاب الإسلامي
ص.ب : ٥٥١٩٥ الرياض : ١١٥٣٤
تليفون: 0818-465-1 (966)
فاكس: 3489-463-1 (966)

المملكة الأردنية الهاشمية :

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
ص.ب : ٩٤٨٩ - عمان
تليفون: 639992-6 (962)
فاكس: 611420-6 (962)

لبنان :

المكتب العربي المتحد
ص.ب : 135888 بيروت
تليفون: 807779
تيلكس: 21665 LE

المغرب :

دار الأمان للنشر والتوزيع
4 زنقة المأمونية
الرباط
تليفون: 723276 (7-212)

مصر :

النهار للطبع والنشر والتوزيع
٧ ش الجمهورية - عابدين - القاهرة
تليفون : 3913688 (202)
فاكس: 340-9520 (202)

الهند :

Genuine Publications & Meia (Pvt.) Ltd.
P.O. Box 9725 Jamia Nager
New Delhi 100 025 India
Tel: (91-11) 630-989
Fax: (91-11) 684-1104

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ - ١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانيّة وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلميّة والفكريّة المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر الإنتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلميّة والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد عدد من المكاتب والفروع في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية الإسلامية والغربيّة وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
555 Grove Street (P.O. Box 669)
Herndon, VA 22070-4705 U.S.A
Tel: (703) 471-1133
Fax: (703) 471-3922
Telex: 901153 IIIT WASH



هذا الكتاب

سنون كثيرة مرت منذ الانطلاقة الأولى لمدرسة (إسلامية المعرفة)، أثبتت خلالها أنها مدرسة فكرية ذات طابع معرفي أصيل ، فلا هي تيار سياسي ، ولا حزب طائفي أو مذهب فقهي ، وإنما هي مدرسة تتعدد فيها الإسهامات والجهود ، ولا تدعي احتكار الحقيقة أو احتواء الإسلام وإنما ترى أنها جزء من كيان الأمة المتعدد المكونات وقد انشغل المنتمون لهذه المدرسة ، والمؤمنون بها بالبحث في قضايا المنهجية، والفكر والعلم والفلسفة لتكون مدرسة شامخة البناء، راسخة القواعد علميا ومنهجيا ، واليوم تنحو المدرسة نحوا قديما جديدا بطرح "قضايا اشكالية " شغلت العقل المسلم ، وتشغله حتى الآن ، للحوار برؤية وبمنظور جديد ، يمثل قمة إسهام مدرسة إسلامية المعرفة في مسائل اجتماعية تمس حياتنا اليومية ،كالفقه والشريعة والتراث والتاريخ ، والتربية والتعليم ، والاقتصاد ، وقضايا المرأة والفنون.

